

دروس

أخص تفسيرو القرآن

تأليف: آية... العظمى
الحاج ميرزا عبد الله الدور دوزلى
(التبريدى)

انتشارات تابان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس حول نزول القرآن

نویسنده:

آیت الله میرزا یدالله دوزدوزانی

ناشر چاپی:

سید الشهدا (علیه السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
١٢	دروس حول نزول القرآن
١٢	اشاره
١٢	اشاره
١٦	فهرس الموضوعات
٣٢	الجزء الاوّل: دروس حول نزول القرآن
٣٢	اشاره
٣٢	سبب الحاجه إلى التفسير
٣٣	ضروره تطور التفسير
٣٦	الفصل الأوّل
٣٦	اشاره
٤٢	عدم الفرق بين الانزال و التنزيل في القرآن
٥٠	هل للقرآن حقيقه غير ما بأيدينا؟
٥٤	تأويل الكتاب أو تفصيله
٥٩	الكتاب المبين
٦١	الكتاب المكنون
٦٥	علم الرسول بالكتاب قبل وحيه اليه
٧٣	عدم نزول القرآن الى البيت المعمور
٧٦	عدم نزول القرآن على قلب النبي جملة
٨٢	تقديم أمور في بيان المختار في نزول القرآن
٨٢	اشاره
٨٣	الأمر الأوّل: كيفيه استعمال لفظ القرآن
٨٥	الأمر الثاني: كيفيته نزول الوحي و إثبات تدريجيته
٨٧	الأمر الثالث: زمان تحقّق النبوه

٨٩	الأمر الرابع: بيان عدم الملازمه بين التّبوه و نزول القرآن
٩١	الأمر الخامس:عدم الفرق بين الإنزال و التّنزيل -
٩٥	الفصل الثاني -
٩٥	اشاره
٩٦	في بيان أول ما نزل من القرآن
١٠٥	أول ما أنزل من القرآن في الأحاديث -
١٠٨	الجزء الثاني:«دروس حول الموت و الحياه و البرزخ و اشراط الساعه
١٠٨	اشاره
١٠٩	المقدمه
١١٢	الأمر الأول في الموت و الحياه
١١٢	اشاره
١١٤	معنى الحياه
١١٥	معنى الموت
١٢٥	الأمر الثاني البرزخ
١٢٥	اشاره
١٢٦	و قد استدل عليه بآيات عديده:
١٢٦	الآيه الاولى
١٣٥	الآيه الثانيه
١٣٩	الآيه الثالثه
١٣٩	اشاره
١٤١	أقوال المفسرين في الآيه الشريفه
١٤٨	الآيه الرابعه
١٥١	الآيه الخامسه
١٥٣	الآيه السادسه و السابعه
١٥٨	الآيه الثامنه
١٦٤	الآيه التاسعه

١٦٦	الآيه العاشره
١٦٩	الأمر الثالث اشراط الساعه
١٦٩	اشاره
١٧٠	القسم الأوّل من أشراط الساعه
١٧٠	اشاره
١٧٢	اقتراب الساعه
١٧٥	دخان مبين
١٨٠	تكملة في النقذ على ما قاله سيد قطب في الدخان
١٨٣	القسم الثاني من آيات أشراط الساعه
١٨٣	اشاره
١٨٦	تنبيه في الساعه
١٩١	آيات الساعه
٢٠٥	رجفه الأرض
٢٠٩	سير الجبال
٢١١	نسف الجبال
٢١٣	يوم الفصل
٢١٧	رَجّ الأرض
٢١٨	دكّ الأرض و الجبال
٢١٩	تكملة في بيان النفخه
٢٢٠	كون السماء كالمهمل و كون الجبال كالعهن
٢٢٢	كون الناس كالفراش المبعوث وكون الجبال كالعهن المنفوش
٢٢٣	نفخ الصور و مرّ الجبال
٢٢٨	خروج الدابّه
٢٣٥	القسم الثاني
٢٣٧	القسم الثالث
٢٣٧	اشاره

- ٢٤٢ تكوير الشمس و القمر و جمعهما
- ٢٥٤ نفخ الصور
- ٢٥٤ النفخ فى القرآن
- ٢٥٤ اشاره
- ٢٥٥ النوع الأول: ما ذكر فيه النفختان الأولى و الثانية
- ٢٥٨ النوع الثانى: النفخه الأولى
- ٢٦٢ النوع الثالث: النفخه الثانية
- ٢٦٤ النوع الرابع: ما يحتمل الأمرين
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٥ آيات الصيحه
- ٢٦٨ الصاخه فى القرآن
- ٢٦٩ القارعه فى القرآن
- ٢٧٠ الزجره فى القرآن
- ٢٧١ النقر فى القرآن
- ٢٧٢ ما المراد من نفخ الصور و نحوه؟
- ٢٧٥ بقى فى المقام أمور لا بأس بالاشاره اليها
- ٢٧٨ الجزء الثالث: دروس فى تفسير القرآن حول المعاد
- ٢٧٨ اشاره
- ٢٧٨ سبب النزول:
- ٢٧٩ نموذج لعنادهم و لجاجتهم مع موسى(ع):
- ٢٨٠ ضعف ايمانهم بموسى(ع):
- ٢٨٠ بيان بعض الآيات فى المقام
- ٢٨٢ الإحياء يوم البعث
- ٢٨٥ نقل و نقد
- ٢٨٦ إشكال و مناقشه
- ٢٨٨ تذييل المقال

- ٢٩٠ تفسير الآية: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ و أما القصة الثانيه
- ٢٩٣ كلام الفخر و نقده
- ٢٩٥ تفسير الآية: خاويه على عروشها
- ٢٩٨ كلام المنار فى تفسير الإمانه
- ٣٠٠ تفسير الآية: وَأَنْظُرْ إِلَىٰ جِمْارِكَ
- ٣٠٢ تفسير الآية: وَ أَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ
- ٣٠٦ تفسير الآية: أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِينَ خَرَجُوا... ..
- ٣٠٦ القصة الثالثه:
- ٣١٠ نقد على المنارو يلاحظ عليه:
- ٣١٣ تفسير الآية: رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمُؤْتَىٰ
- ٣١٣ القصة الرابعه:
- ٣٢٤ بيان شأن النزول لقوله تعالى: أَمْ حَسِبْتُمْ... ..
- ٣٢٤ القصة الخامسه:
- ٣٢٤ أين كهف اصحاب الكهف
- ٣٢٨ تفسير الآيات
- ٣٤٤ تعقيب و تفسير
- ٣٤٩ تنبيه و إرشاد:
- ٣٥٢ من القائل: فَأُورُوا إِلَىٰ الْكُفْهِ
- ٣٥٤ تفسير: تَزَاوَرَّ عَنْ كَهْفِهِمْ... ..
- ٣٥٨ تفسير: و مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ... ..
- ٣٥٩ تفسير: نُقَلِبْهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ
- ٣٦١ تفسير: لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا
- ٣٦٣ تفسير: كَذَلِكَ بَعَثْنَاَهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا
- ٣٦٦ تفسير: كَمْ لَبِثْتُمْ
- ٣٦٩ تفسير: فَلْيَنْظُرْ أَئِنَّمَا أَزْكَىٰ طَعَامًا
- ٣٧٠ تفسير: وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا

- ٣٧١ كلام حول «علم» و أنه للتفضيل
- ٣٧٣ تفسير: إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ... ..
- ٣٧٧ □
تفسير: وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ... ..
- ٣٧٩ تفسير: إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ
- ٣٨١ تفسير: فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا
- ٣٨٣ تنبيه: كلام مع الظلال
- ٣٨٤ تفسير: سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ... ..
- ٣٨٤ فى «واو» الثمانيه:
- ٣٩٠ تفسير: فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا
- ٣٩٢ اشاره الى بعض القصص المجعوله
- ٣٩٥ تفسير: وَ لَا تَقُولَنَّ لِيْشَىْءٍ... ..
- ٣٩٧ كلام فى ابطاء الوحى
- ٣٩٩ تفسير: إِنَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ
- ٤٠٢ تفسير: وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ
- ٤٠٢ اشاره
- ٤٠٤ الآية الاولى:
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٤ الجواب الاول:
- ٤٠٧ الجواب الثانى:
- ٤٠٧ الجواب الثالث:
- ٤٠٩ الايهالثانيه -
- ٤٠٩ تفسير: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا... ..
- ٤٠٩ اشاره
- ٤١٠ حلّ الاشكال:
- ٤١٢ الآية الثالثه:
- ٤١٣ تفسير: وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ... ..

- ٤١٥ تفسير: «الشيطان»
- ٤١٥ اشاره
- ٤٢٥ الوجه الأول:
- ٤٢٥ الوجه الثاني:
- ٤٢٦ الوجه الثالث:
- ٤٢٩ تفسير: فَأَنشَأَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ... ..
- ٤٢٩ الآية الرابعة
- ٤٢٩ اشاره
- ٤٢٩ فى تفسير الآية وجهان:
- ٤٣١ تفسير: فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا
- ٤٣١ الآية الخامسة:
- ٤٣٣ تفسير: فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ
- ٤٣٣ الآية السادسة:
- ٤٣٦ تفسير: قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ
- ٤٣٦ الآية السابعة:
- ٤٣٧ تفسير: وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسِيَ
- ٤٣٧ الآية الثامنة
- ٤٣٨ تفسير: سَنَفَرُكَ فَلَا تَنْسَى
- ٤٣٨ الآية التاسعة:
- ٤٤١ تفسير: مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا
- ٤٤١ الآية العاشرة
- ٤٤٣ كلام فى نسيان النبي(ص)
- ٤٥٨ دربارہ مرکز

دروس حول نزول القرآن

اشاره

سرشناسه : دوزدوزانی، یدالله، ۱۳۰۷ -

عنوان و نام پدیدآور : دروس حول نزول القرآن / یدالله الدوزدوزانی.

مشخصات نشر : قم: موسسه سیدالشهداء(ع)، ۱۴۱۳ق.= ۱۹۹۲م.= ۱۳۷۱.

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۷۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : قرآن -- شان نزول

رده بندی کنگره : BP۷۰/۲/۴د۹د/۱۳۷۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۵۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۸۸۱۸۴۲

ص: ۱

اشاره

فهرس الموضوعات

الجزء الأول دروس حول نزول القرآن

المقدمه ١٣

سبب الحاجه إلى التفسير ١٤

ضروره تطور التفسير ١٥

عدم الفرق بين الانزال و التنزيل فى القرآن ٢٤

هل للقرآن حقيقه غير ما بأيدينا؟ ٣٢

تأويل الكتاب أو تفصيله ٣٦

الكتاب المبين ٤١

الكتاب المكنون ٤٣

علم الرسول بالكتاب قبل وحيه اليه ٤٧

عدم نزول القرآن الى البيت المعمور ٥٥

عدم نزول القرآن على قلب النبى جملته ٥٨

تقديم أمور فى بيان المختار فى نزول القرآن ٦٤

الأمر الأول: كيفيه استعمال لفظ القرآن ٦٥

الأمر الثانى: كيفيه نزول الوحي و إثبات تدريجيته ٦٧

الأمر الثالث: زمان تحقق النبوه ٦٩

الأمر الرابع: بيان عدم الملازمه بين النبوه و نزول القرآن ٧١

الأمر الخامس: عدم الفرق بين الإنزال و التنزيل ٧٣

فى بيان أول ما نزل من القرآن ٧٨

أول ما أنزل من القرآن في الأحاديث ٨٧

ص: ٥

الجزء الثاني دروس حول الموت و الحياه و البرزخ و أشراف الساعه

المقدمه ٩١

الأمر الأول فى الموت و الحياه ٩٤

معنى الحياه ٩٤

معنى الموت ٩٧

الأمر الثانى البرزخ ١٠٧

الآيه الاولى ١٠٨

الآيه الثانيه ١١٧

الآيه الثالثه ١٢١

أقوال المفسرين فى الآيه الشريفه ١٢٣

الآيه الرابعه ١٣٠

الآيه الخامسه ١٣٣

الآيه السادسه و السابعه ١٣٥

الآيه الثامنه ١٤٠

الآيه التاسعه ١٤٤

الآيه العاشره ١٤٨

الأمر الثالث أشراف الساعه ١٥١

القسم الأول من أشراف الساعه ١٥٢

اقتراب الساعه ١٥٤

دخان مبین ١٥٧

تكملة فى النقد على ما قاله سيد قطب فى الدخان ١٦٢

ص: ٦

القسم الثاني ١٦٥

من آيات أشراف الساعه ١٦٥

تنبيه ١٦٨

فى الساعه ١٦٨

آيات الساعه ١٧٢

رجفه الأرض ١٨٦

سير الجبال ١٩٠

نسف الجبال ١٩٢

يوم الفصل ١٩٤

رَجَّ الأرض ١٩٨

دكَّ الأرض و الجبال ١٩٩

تكمله فى بيان النفخه ٢٠٠

كون السماء كالمهل و كون الجبال كالعهن ٢٠١

كون الناس كالفرش المبوث و كون الجبال كالعهن المنفوش ٢٠٣

نفخ الصور و مرَّ الجبال ٢٠٤

خروج الدابَّه ٢٠٩

القسم الثاني ٢١٦

القسم الثالث ٢١٨

تكوير الشمس و القمر و جمعهما ٢٢٣

نفخ الصور ٢٣٥

النوع الأول ٢٣٦

ما ذكر فيه النفختان الأولى والثانية ٢٣٦

النوع الثاني ٢٣٩

النفخة الأولى ٢٣٩

النوع الثالث ٢٤٣

النفخة الثانية ٢٤٣

النوع الرابع ٢٤٥

ما يحتمل الأمرين ٢٤٥

آيات الصيحة ٢٤٦

الصاخة في القرآن ٢٤٩

القارعة في القرآن ٢٥٠

الزجره في القرآن ٢٥١

النقر في القرآن ٢٥٢

ما المراد من نفخ الصور ونحوه؟ ٢٥٣

بقي في المقام أمور لا بأس بالاشارة اليها ٢٥٦

الجزء الثالث دروس في تفسير القرآن حول المعاد

بسم الله الرحمن الرحيم ٢٥٨

نموذج لعنادهم و لجاجتهم مع موسى ٧:٢٦٠

ضعف ايمانهم بموسى ٧:٢٦١

بيان بعض الآيات في المقام ٢٦١

الإحياء يوم البعث ٢٦٣

ص: ٨

نقل و نقد ٢٦٦

إشكال و مناقشه ٢٦٧

تذليل المقال ٢٦٩

تفسير الآيه: او كالذى مرّ على قرية ٢٧١

و أمّا القصة الثانية ٢٧١

كلام فخر و نقده ٢٧٤

تفسير الآيه: خاويه على عروشها ٢٧٦

كلام المنار فى تفسير الإمامته ٢٧٩

تفسير الآيه: وانظر الى حمارك ٢٨١

تفسير الآيه: وانظر الى العظام ٢٨٣

تفسير الآيه: الم تر الى الذين خرجوا... ٢٨٧

القصة الثالثة: ٢٨٧

نقد على المنار ٢٩١

تفسير الآيه: ربّ أرني كيف تحي الموتى ٢٩٤

القصة الرابعة: ٢٩٤

بيان شأن النزول لقوله تعالى: أم حسبت... ٣٠٥

القصة الخامسة: ٣٠٥

أين كهف اصحاب الكهف ٣٠٧

تفسير الآيات ٣٠٩

تعقيب و تفسير ٣٢٥

تنبیه و إرشاد: ۳۳۰

ص: ۹

من القائل: فأووا الى الكهف ٣٣٣

تفسير: تراور عن كهفهم... ٣٣٥

تفسير: من يهد الله فهو المهتد... ٣٣٩

تفسير: نقلبهم ذات اليمين ٣٤٠

تفسير: لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ٣٤٢

تفسير: كذلك بعثناهم ليتساءلوا ٣٤٤

تفسير: كم لبثتم ٣٤٧

تفسير: فلينظر أيها أزكى طعاماً ٣٥٠

تفسير: و ليتلطف و لا يشعروا بكم أحداً ٣٥١

كلام حول «اعلم» و أنه للتفضيل ٣٥٢

تفسير: إنهم إن يظهروا عليكم... ٣٥٤

تفسير: و كذلك أعترا عليهم... ٣٥٨

تفسير: اذ يتنازعون بينهم أمرهم ٣٦٠

تفسير: فقالوا ابنوا عليهم بنياناً ٣٦٢

تنبيه: كلام مع الظلال ٣٦٤

تفسير: سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَتَبُهُمْ... ٣٦٥

فى «واو» الثمانية: ٣٦٧

تفسير: فلا تمار فيهم إلا مرأى ظاهراً ٣٧١

اشاره الى بعض القصص المجعوله ٣٧٣

تفسير: و لا تقولن لشيء... ٣٧٦

كلام فى ابطاء الوحى ٣٧٨

ص: ١٠

تفسير: إَلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ٣٨٠

تفسير: وَ اذْكَر رَبِّكَ اِذَا نَسِيتَ ٣٨٣

الآية الاولى: ٣٨٧:

الجواب الثاني: ٣٨٨:

الآية الثانية: ٣٩٠:

تفسير: رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا... ٣٩٠

حلّ الاشكال: ٣٩١:

الآية الثالثة: ٣٩٣:

تفسير: وَ اَمَّا يَنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ... ٣٩٤

تفسير: «الشيطان» ٣٩٦:

بيان ثالث للآية: ٤٠١:

الوجه الأول: ٤٠٦:

الوجه الثاني: ٤٠٦:

الوجه الثالث: ٤٠٧:

تفسير: فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ... ٤١٠

الآية الرابعة: ٤١٠:

تفسير: فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حَوْتَهُمَا... ٤١٢

الآية الخامسة: ٤١٢:

تفسير: فَأَنَّى نَسِيَتِ الْحَوْتَ... ٤١٤

الآية السادسة: ٤١٤:

تفسير: قال لا تؤاخذني بما نسيت... ٤١٧

ص: ١١

الآيه السابعه: ٤١٧

تفسير: و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ... ٤١٨

الآيه الثامنه: ٤١٨

تفسير: سنقرئك فلا تنسى ... ٤١٩

الآيه التاسعه: ٤١٩

تفسير: ما ننسخ من آيه أو ننسها ... ٤٢٢

الآيه العاشره: ٤٢٢

كلام فى نسيان النبى (ص) ٤٢٤

ص: ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

(إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (١)

حينما ظهر الإسلام دين محمد (ص) الدين الخالد لكافة الناس في جميع الأزمنة و الأمكنه ظهر القرآن المعجز الخالد، الشامل لقوانين جامعه لسعاده البشر و هدايته، لا يبلية الزمان و لا تسمو إليه الأفكار العالیه؛ لأنّ هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم.

سبب الحاجه إلى التفسير

حيث إنّ القرآن نزل من عالم الغيب و اللوح المحفوظ، و أنّ نزوله مقارن للتحدّي احتاج في فهم معانيه البدائيه و إدراك حقائقه الغامضه إلى توضيح و تفسير، فلصعوبه معرفه معانيه البدائيه اعترف الخليفه الأولى بجهله لمعاني ألفاظه، و من جهه الغموض في ادراكه قال الوليد بن المغيرة حكيم العرب بعد ما سمع منه شيئاً: لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ليس هو من كلام الانس و لا من كلام الجنّ، و إنّ له لحلاوه، و إنّ عليه لطلاوه، و إنّ أعلاه لمثمر، و إنّ أسفله لمغدق، و إنّّه ليعلو و ما يعلى (٢)

و من هنا فقد تصدّى العلماء لكتابه تفسير القرآن من أول نزوله إلى يومنا هذا بما يزيد على مئات التفاسير، و من ثم تطوّر التفسير في القرون المتماديه تطوّراً ملموساً، مع ذلك لم يصلوا إلى عشر من أعشار حقائقه، بحيث إذا رجع منّا راجع لتحقيق مسأله من مسائل القرآن لا يروى عطشه، بل يجد مسائله في كلّ زمان غصّه غامضه.

و من هنا سأل رجل الإمام الرضا ٧ فقال: ما بال القرآن لا يزداد عند النّشر و الدّرس إلّا غضاضه؟ فقال ٧: «إنّ الله لم يجعله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، و عند كلّ قوم غصّ» (٣)

ص: ١٤

١- الإسراء ٩.

٢- مجمع البيان ١: ٣٨٧.

٣- البرهان ١: ٢٨.

إن من المؤسف أن التفسير لم يتطور تطوراً أساسياً؛ لأنهم فسروا القرآن طيله أربعة عشر قرناً—من زمان ابن عباس و مجاهد و الشيخ الطوسي و الطبرسي ٤ إلى يومنا هذا على وتيره واحده حيث شرعوا في تفسير ألفاظه و بيان إعرابه و شأن نزوله.

ثم إن القرآن كثيرا ما بحث في المسائل الغامضه كالمبدأ و المعاد و النبوه و غيرها من الأبحاث التي وردت في بيان المسأله بشكل مستقل أو ضمن مسأله اخرى، و هي كثيره في القرآن.

و لا يخفى أن البحث على منهج القوم فيه صعوبه معرفه كل آيه وارده في المسأله بتمام جوانبها، و إن حاول بعض المفسرين المعاصرين (١) الاستعانه بآيات آخر في فهم المعنى إلا أنه غير واف بالغرض.

و من هنا تعلم الحاجه إلى البحث الموضوعي الذي عدلنا إليه بعد البحث فيه مده ثلاثين عاماً على منهج المتقدمين، حيث شرعنا البحث حول نزول القرآن في فصلين:

الفصل الأول: في كيفية النزول التدريجي و الدفعي.

الفصل الثاني: في أول ما نزل من القرآن.

و يقع البحث في الفصل الأول في نزوله منجماً—كما هو مسلم—و يدل عليه قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (٢)

فما وجه التوفيق بينه و بين قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (٣)، و قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ) (٤)، الظاهرين في نزوله دفعه؟!!

لقد ذكر هذا البحث في كتب علمائنا حيث ذكره الشيخ الصدوق و بحثه السيد المرتضى، بحثاً وافياً.

ص: ١٥

١- المراد به العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان.

٢- الإسراء ١٠٦.

٣- البقره ١٨٥.

٤- الدخان ٣.

و ذكر الفيض الكاشاني في تفسيره وجهاً آخر استفاده من الأخبار، قال: «و ذلك لأن في ليله القدر ينزل كل سنه من تبين القرآن و تفسير ما يتعلق بأمر تلك السنه إلى صاحب الأمر» (١)

و لم يقف البحث حول ذلك بل تجاوزه إلى العصر الحاضر فقد اعتنى بشأنه المفسر الكبير فيلسوف العصر الاستاذ العلامة الطباطبائي في تفسيره حيث نهج فيه منهجاً استفاده من الآيات العديده بذوق عرفاني، مدعياً أنّ للقرآن حقيقه غير قابله لفهم البشر العادي (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (٢)، و أنّ هذه الحقيقه هي النازله على صدر رسول الله ٩ في ليله القدر.

لقد أصبح ما ذهب إليه مقبولاً في الحوزات العلميه و بين أهل العلم، فلذا أخذوا يرددون مقالته في أنديتهم و كتبهم بلا ردّ و نقد له.

و حيث إنّ ما اختاره لم يكن مرضياً عندنا أحببنا نقل كلامه من أوله إلى آخره، ثم ذكرنا ما يخطر بالبال من نقده، و أردفناه بنقل قولين للمفسرين مع النقد و التّقص عليه، ثم ذكرنا ما هو المختار فجاء بحمد الله و افياء للمرام و كافياً لحلّ الإشكال.

و في الختام أسأل القراء الكرام أن يطالعوه بعين الانصاف، و ما قصدنا من النقض و الابرام إلّا بيان حقيقه الحال، و الله وليّ التوفيق و الهادي إلى سبيل الرّشاد.

العبد الفاني يدالله بن عبد الحميد الدوزدوزاني

ص: ١٦

١- تفسير الصافي، المقدمه التاسعه.

٢- الواقعه ٧٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، ربّ السّماوات والأرضين، و باعث الأنبياء والمرسلين، و الصلاه و السّلام على سفيره محمّد بن عبد الله(ص)-الذى انزل عليه القرآن فى ليله القدر-و على أخيه و وزيره و وصيه على بن أبى طالب(ع)،الذى أسّس العلوم القرآنيه و جعلها ذروه لإدراك بعض حقائقه المودعه فيه لسعاده البشر وعلى الأئمه الذين اعتنوا بشأن و تفسيره حيث وردت عنهم روايات تبلغ آلاف.

أمّا بعد: فمن فضل الله تعالى علىّ أن وفّقنى للبحث حول المسائل القرآنيه فى دروس ألقيتها على عدّه من فضلاء الحوزه العلميه.

و من جمله هذه المسائل، البحث حول نزول القرآن تدريجاً أو جمله، حيث إنّ من المعلوم نزول القرآن تدريجاً فى مدّه ثلاث و عشرين سنه.

و يدلّ عليه صريحاً قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (١)

لكن قد يستظهر نزوله جمله من بعض الآيات كقوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (٢)، و قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ) (٣)، و قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (٤)

بيد أنهم ذكروا للجمع وجوها:

الأول: ما أفاده العلّامة الطباطبائى فى تفسير و تبعه عليه بعض الأعلام حيث نقلوه عنه فى كتبهم بلا ايراد أو نقد عليه، و إليك نصّ كلامه ثم نقده ليرتفع الابهام، قال:

ص: ١٨

١- الإسراء ١٠٦.

٢- البقره ١٨٥.

٣- الدّخان ٣.

٤- القدر ١.

«وَالَّذِي يُعْطِيهِ التَّدْبِيرَ فِي آيَاتِ الْكِتَابِ أَمْرٌ آخَرٌ، فَإِنَّ الْآيَاتِ النَّاطِقَةَ بِنَزُولِ الْقُرْآنِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ فِي لَيْلِهِ مِنْهُ إِنَّمَا عَبَّرَتْ عَنْ ذَلِكَ بِلَفْظِ الْإِنْزَالِ الدَّالِّ عَلَى الدَّفْعَةِ دُونَ التَّنْزِيلِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: (حَمَّ * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ) (٢)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرِ) (٣)

واعتبار الدَّفْعَةِ إمَّا بِمَلَاَحِظَةِ اعتبار المجموع في الكتاب أو البعض النَّازل منه، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) (٤)؛ فَإِنَّ الْمَطْرَ إِنَّمَا يَنْزِلُ تَدْرِيجًا، لَكِنِ النَّظْرُ هَاهُنَا مَعْطُوفٌ إِلَى أَخْذِهِ مَجْمُوعًا وَاحِدًا، وَلِذَلِكَ عَبَّرَ عَنْهُ بِالْإِنْزَالِ دُونَ التَّنْزِيلِ، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ) (٥)

وإمَّا لِكُونَ الْكِتَابِ ذَا حَقِيقَتِهِ أُخْرَى وَرَاءَ مَا نَفْهَمُهُ بِالْفَهْمِ الْعَادِي الَّذِي يَقْضِي فِيهِ بِالتَّفَرُّقِ وَالتَّفْصِيلِ وَالانْبِسَاطِ وَالتَّدْرِيجِ هُوَ الْمَصْحُوحُ لِكُونِهِ وَاحِدًا غَيْرَ تَدْرِيجِيٍّ، وَنَازِلًا بِالْإِنْزَالِ دُونَ التَّنْزِيلِ.

وَهَذَا الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي هُوَ اللَّائِحُ مِنَ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (٦)؛ فَإِنَّ هَذَا الْإِحْكَامَ مُقَابِلَ التَّفْصِيلِ، وَالتَّفْصِيلُ هُوَ جَعْلُهُ فَصْلًا فَصْلًا وَقَطْعَهُ قَطْعَهُ، فَالْإِحْكَامُ كُونُهُ بِحَيْثُ لَا يَنْفَصِلُ فِيهِ جُزْءٌ مِنْ جُزْءٍ، وَلَا يَتَمَيَّزُ بَعْضٌ مِنْ بَعْضٍ لِرُجُوعِهِ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ لَا أَجْزَاءَ وَلَا فُصُولَ فِيهِ.

وَالْآيَةُ نَاطِقَةٌ بِأَنَّ هَذَا التَّفْصِيلَ الْمَشَاهِدَ فِي الْقُرْآنِ إِنَّمَا طَرَأَ عَلَيْهِ بَعْدَ كُونِهِ مُحْكَمًا غَيْرَ مَفْصَّلٍ.

ص: ١٩

١- البقره ١٨٥.

٢- الدخان ١-٣.

٣- القدر ١.

٤- يونس ٢٤.

٥- ص ٢٩.

٦- هود ١.

و أوضح منه قوله تعالى: (وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّ لَنَا عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (١)

و قوله تعالى: (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) إلى أن قال: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) (٢)

فإن الآيات الشريفة-و خاصه ما فى سورة يونس-ظاهره الدلالة على أن التفصيل أمر طارىء على الكتاب، فنفس الكتاب شىء و التفصيل الذى يعرضه شىء آخر.

و إنهم إنما كذبوا بالتفصيل من الكتاب لكونهم ناسين لشىء يؤول إليه هذا التفصيل و غافلين عنه، و سيظهر لهم يوم القيامة، و يضطرون إلى علمه فلا ينفعمهم الندم، و لات حين مناص، و فيها إشعار بأن أصل الكتاب تأويل تفصيل الكتاب.

و أوضح منه قوله تعالى: (حَم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَمَدِينًا لَعَلِّي حَكِيمٌ) (٣)؛ فإنه ظاهر فى أن هناك كتاباً مبيناً عرض عليه جعله مقروءاً عربياً، و إنما البس لباس القراءه و العربيه ليعقله الناس و إلا فإنه- و هو فى أم الكتاب-عند الله لا يصعد إليه العقول، حكيماً لا يوجد فيه فصل و فصل.

و فى الآيه تعريف للكتاب المبين، و أنه أصل القرآن العربى المبين، و فى هذا المساق أيضاً قوله تعالى: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ

ص: ٢٠

١- الأعراف ٥٢-٥٣.

٢- يونس ٣٩، ٣٦.

٣- الزخرف ١-٤.

مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (١)؛ فإنه ظاهر في أن القرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسه هناك أحد إلا المطهرون من عباد الله، و أن التنزيل بعده.

و أمّا قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار، و هو الذى عبّر عنه فى آيات الزخرف بامّ الكتاب، و فى سورة البروج باللوح المحفوظ، حيث قال تعالى: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (٢)

و هذا اللوح إنّما كان محفوظاً لحفظه من ورود التغيير عليه، و من المعلوم أنّ القرآن المنزل تدريجاً لا يخلو من ناسخ و منسوخ، و عن التدريج الذى هو نحو من التبدل، فالكتاب المبين الذى هو أصل القرآن و حكمه الخالى عن التفصيل أمر وراء هذا المنزل، و إنّما هذا بمنزله اللباس لذلك.

ثم إنّ هذا المعنى -أعنى كون القرآن فى مرتبه التنزيل بالنسبه إلى الكتاب المبين و نحن نسميه بحقيقه الكتاب- بمنزله اللباس من المتلبس، و بمنزله المثال من الحقيقه، و بمنزله المثل من الغرض المقصود بالكلام- هو المصحح لأن يطلق القرآن أحياناً على أصل الكتاب، كما فى قوله تعالى: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) إلى غير ذلك.

و هذا الذى ذكرنا هو الموجب لأن يحمل قوله تعالى: (سَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (٣)، و قوله: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ) (٤)، و قوله: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرِ) (٥) على إنزال حقيقه الكتاب، و الكتاب المبين على قلب رسول الله (ص) دفعه، كما انزل القرآن المفصل على قلبه تدريجاً فى مدّه الدعوه النبويه.

و هذا هو الذى يلوح من نحو قوله تعالى: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ) (٦)، و قوله تعالى: (تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ

ص: ٢١

١- الواقعة ٧٥-٨٠.

٢- البروج ٢١-٢٢.

٣- البقره ١٨٥.

٤- الدخان ٣.

٥- القدر ١.

٦- طه ١١٤.

وَقُرْآنَهُ * فَاِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ(١)؛ فَإِنَّ الْآيَاتِ ظَاهِرَهُ فِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ لَهُ عِلْمٌ بِمَا سَيُنزَلُ عَلَيْهِ، فَهِيَ عَنِ اسْتَعْجَالِ الْقِرَاءَةِ قَبْلَ قَضَاءِ الْوَحْيِ، وَ سَيَأْتِي تَوْضِيحُهُ فِي الْمَقَامِ اللَّائِقِ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَبِالْجَمَلِ، فَإِنَّ الْمَتَدَبِّرَ فِي الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ لَا يَجِدُ مَنَاصِبًا مِنَ الْإِعْتِرَافِ بِدَلَالَتِهَا عَلَى كَوْنِ هَذَا الْقُرْآنِ الْمُنزَلِ عَلَى النَّبِيِّ تَدْرِيجًا مَتَّكِنًا عَلَى حَقِيقَةِ مُتَعَالِيهِ عَنِ أَنْ تَدْرِكَهَا ابْصَارُ الْعُقُولِ الْعَامَّةِ أَوْ تَتَنَاوَلَهَا أَيْدِي الْأَفْكَارِ الْمَتَلَوِّثَةِ بِالْوَاثِ الْهُوسَاتِ وَقِدَارَاتِ الْمَادَّةِ.

وَأَنَّ تِلْكَ الْحَقِيقَةَ أَنْزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ إِنْزَالًا فَعَلَّمَهُ اللَّهُ بِذَلِكَ حَقِيقَةَ مَا عَنَاهُ بِكِتَابِهِ» (٢)

وَحَاصِلُ كَلَامِهِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ هُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ حَقِيقَةً غَيْرَ هَذَا الَّذِي نَزَلَ مَفْرَقًا، وَأَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ الَّذِي بَأَيْدِينَا لَيْسَ بِقُرْآنٍ حَقِيقَةٍ بَلْ مِثَالُهُ وَ لِبَاسُهُ وَ عَكْسُهُ وَ ظَلَالُهُ، وَأَنَّ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ هِيَ أَصْلُ الْقُرْآنِ، نَزَلَتْ جَمَلُهُ عَلَى الرَّسُولِ ٩ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مِنْ دُونَ فَصْلِ أَوْ تَفْرِيقِ آيَةٍ وَ سُورَةٍ. وَ قَدْ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِسَبْعِ آيَاتٍ كَمَا مَرَّ مِنْهُ: مَعَ تَوْضِيحِهِ وَ بَيَانِهِ، وَ جَعَلَ مَبْنَى ذَلِكَ كَلَّهُ فِي رَفْعِ إِشْكَالِ التَّعَارُضِ بَيْنَ الْآيَاتِ، الْفَرْقِ بَيْنَ الْإِنْزَالِ الدَّالِّ عَلَى الْإِنْزَالِ الدَّفْعِيِّ، وَ بَيْنَ التَّنْزِيلِ الدَّالِّ عَلَى النُّزُولِ التَّدْرِيجِيِّ.

وَ حَيْثُ إِنَّ هَذَا الْفَرْقَ كَالْأَصْلِ عَلَى مَدَّعَاهُ كَانَ مِنَ اللَّازِمِ بَيَانُ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَ اللَّغَةِ، وَ بَيَانُ نَقْضِ مَدَّعَاهُ وَ عَدَمِ مَسَاعَدَةِ الْقُرْآنِ وَ اللَّغَةِ عَلَيْهِ.

فَنَقُولُ: إِنَّ الْفَرْقَ الَّذِي ذَكَرَهُ بَيْنَ الْإِنْزَالِ وَ التَّنْزِيلِ لَا- يُوَافِقُ عَلَيْهِ أَهْلُ اللَّغَةِ، فَفِي الْمَصْبَاحِ: «نَزَلَتْ بِهِ وَ أَنْزَلْتَهُ وَ نَزَّلْتَهُ وَ اسْتَنْزَلْتَهُ بِمَعْنَى أَنْزَلْتَهُ» (٣)

وَ فِي الْقَامُوسِ: «نَزَّلَهُ تَنْزِيلًا وَ أَنْزَلَهُ إِنْزَالًا وَ مَنزَلًا...» (٤)

وَ قَالَ أَبُو بَكْرِ الرَّازِي فِي أَوَّلِ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ: «وَ الَّذِي وَقَعَ لِي فِيهِ -وَ اللَّهُ أَعْلَمُ- أَنَّ التَّضْعِيفَ فِي نَزْلِ وَ الِهْمَزَةَ فِي أَنْزَلِ، كِلَاهُمَا لِلتَّعْدِيَةِ؛ لِأَنَّ نَزَلَ فَعَلَ لَازِمٌ فِي نَفْسِهِ، وَ

ص: ٢٢

١- القِيَامَةُ ١٦-١٩.

٢- الْمِيزَانُ ٢: ١٤-١٦.

٣- الْمَصْبَاحُ الْمُنِيرُ ٢: ٣٠٥.

٤- الْقَامُوسُ ٤: ٥٦.

إذا كانا للتعدديه لا يكونان لمعنى آخر و هو التكثير، أو نحوه؛ لأنه لا نظير له، و إنما جمع بينهما و المعنى واحد، و هو التعدديه، جرياً على عادته العرب فى افتنانهم فى الكلام و تصرّفهم فيه على وجوه شتى» (١)

فاتضح ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين الإنزال و التنزيل بما ذكره العلامة الطباطبائي ليس له دليل يعتمد عليه فى كتب اللّغه.

و لعلّ أوّل من فرق بينهما فى كتب التّفسير هو صاحب الكشّاف، و تبعه جمع بلا تحقيق فيه.

و أمّا ما أفاده الرّاعب بأنّ «الفرق بين الإنزال و التنزيل فى وصف القرآن و الملائكه: أنّ التنزيل يختصّ بالموضع الذى يشير إليه إنزاله مفزّقاً و مره بعد اخرى و الإنزال عام» (٢)، فهو شىء آخر غير ما ذكروه؛ لأنّ الرّاعب لم يقل بالدّفعه فى الإنزال بل قال: بأنه عام، و منه يعلم أنّ من نسب الفرق المذكور إليه غير صحيح.

كما أنّه لم يعلم وجه تقييده بالقرآن و الملائكه، مع أنّ الإستعمالات القرآنيه لا تؤيده كما سيأتى. و هذا أى عدم الفرق بين الإنزال و التنزيل- ما تقتضيه كتب اللّغه.

ص: ٢٣

١- اسئله القرآن و أجوبتها ٢٦

٢- المفردات ٧٩٩.

عدم الفرق بين الانزال و التنزيل فى القرآن

و أمّا الاستعمالات القرآنيّه فهى أيضاً لا تساعد على الفرق المذكور، لذا نرى أنّ من المناسب الاشاره إلى بعض الموارد التى استعمل فيها التّنزيل فى الدّفعى:

المورد الأوّل: قوله تعالى: (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ) (١)، الآيه- كما ترى- استعمل لفظ التّنزيل فيها فى التّنزيل الدّفعى؛ لأنّ من المسلم أنّ التّوراه انزلت دفعه.

و قد أشار العلّامه الطباطبائى إلى ذلك فى أوّل سوره آل عمران- ذيل تفسير قوله تعالى: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ) (٢)- بقوله: «و يقال: إنّه استعمل التّنزيل فى القرآن و الإنزال فى التّوراه و الانجيل، لنزولهما دفعه و القرآن تدريجاً» (٣)

و قال فى الكشّاف: «فإن قلت: لم قيل نزل الكتاب و أنزل التّوراه و الانجيل؟ قلت لأنّ القرآن نزل منجماً و نزل الكتابان جمله» (٤)

و العجب أنّ العلّامه الطباطبائى أشار إلى أربع آيات نقضاً لقوله فى أوّل سوره آل عمران ذيل الآيه الثالثه، و أجاب عنها و لم يذكر هذه الآيه، و الحال أنّها بمرآى منه؛ لأنه الآيتين فى سوره واحده.

المورد الثانى: قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مُطَمِّئِينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكَاً رَسُولاً) (٥)؛ فإنّ الملائكه جمع ملك، و قد استعملت فى الآيه فى الجمع، و لذا جاءت صفتها بلفظ الجمع (يَمْسُونَ مُطَمِّئِينَ)، و استعمل الملك فى المفرد لمكان قوله: (رَسُولاً).

ص: ٢٤

١- آل عمران ٩٣.

٢- آل عمران ٣.

٣- الميزان ٣: ٢٥٣.

٤- الكشّاف ١: ٣٣٦.

٥- الإسراء ٩٥.

فظهر مما ذكرنا أنّ التنزيل استعمل في الملك و هو غير قابل للتدرّيج؛ لأنّه لا معنى للتدرّيج في الملك الواحد، و أنّ الانزال و التنزيل بمعنى واحد.

فلذا نرى أنّ الملك استعمل في القرآن مره بلفظ التنزيل كهذه الآيه، و اخرى بلفظ الانزال كقوله تعالى: (لَوْلا أَنْزَلْ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ) (١)

المورد الثالث: قوله تعالى في قصه إبراهيم(ع): (وَكَيفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا) (٢)، فقوله تعالى: (مَا لَمْ يُنَزَّلْ) استعمل في غير التدرّيج؛ لأنّ المراد من «سلطان» الحجّه و البرهان، فحينئذ لا يناسب أن يقال: مادام لم ينزل تدرّيجاً حجّه و برهاناً، اذ ليس في الآيه نظر إلى التدرّيجي، فاستعمال التدرّيج يكون بلا وجه، سيما أنّ المقام من باب السالبه بانتفاء الموضوع؛ لأنّه ليس في الواقع دليل على الشركه حتّى ينزل.

المورد الرابع: قوله تعالى: (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ) (٣)

و قوله تعالى: (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ) (٤)

و قوله تعالى: (وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ) (٥)

ففي الآيات الثلاث استعمل التنزيل في الدّفعي؛ لأنّ الظاهر أنّهم طلبوا منه ٩ نزول الكتاب مجموعاً لا مفزّقا؛ فلذا قال العلامة الطباطبائي: في ذيل الآيه الاولى:

ص: ٢٥

١- الأنعام ٨.

٢- الأنعام ٨١.

٣- النساء ١٥٣.

٤- الأنعام ٧.

٥- الإسراء ٩٣.

«الآيات تذكر سؤال أهل الكتاب رسول الله (ص) تنزيل كتاب من السماء عليهم، حيث لم يقنعوا بنزول القرآن بوحى الروح الأمين نجوماً» (١)

كما قال فى الكشاف: «روى أن كعب بن الأشرف و فنحاص بن عازوراء و غيرهما قالوا لرسول الله (ص): إن كنت نبياً صادقاً فأتنا بكتاب من السماء جملة كما أتى به موسى ٧، فنزلت الآية» (٢)

و الحاصل: أن التنزيل استعمل فى هذه الموارد الثلاثة فى الدفعى، مع أنها غير قابله للتأويل و التوجيه.

المورد الخامس: قوله تعالى: (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ) (٣)

الآية تدل على أنهم اقترحوا عليه (ص) نزول آية من ربه، و معلوم أنهم ما اقترحوا آية تدريجية بل طلبوا آية دفعية، و لذا قال فى الكشاف: «نزل بمعنى أنزل» (٤)

و قد سألوا منه ٩ آيات متعددة كلها غير تدريجية النزول، كقوله تعالى: (قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ) (٥)

و لا معنى لسؤالهم تفجير ينبوع أو تحقق الجنة تدريجاً بل طلبوا منه ٩ آية و معجزة، و هى لا تكون إلا دفعه و آنأ.

و إن آيت عن ذلك فنقول: إن الآية لا- نظر فيها إلى التدرج قطعاً، سيما بالنظر إلى قوله تعالى: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً) (٦)؛ لأن المناسب لقدرته المطلقة عدم تقييدها بالتدرج.

ص: ٢٦

١- الميزان ٧: ٧٠.

٢- الكشاف ١: ٥٠٣.

٣- الأنعام ٣٧.

٤- الكشاف ١: ٥٠٣.

٥- الإسراء ٩٠-٩١.

٦- الأنعام ٣٧.

و من هنا يعلم أن ما أفاده العلماءه الطباطبائي: «و في قوله تعالى «نَزَلَ وَ يُنزَّل» مشددين من التفعيل، دلالة على أنهم اقترحوا آية تدريجيته، أو آيات كثيرة تنزل واحده بعد واحده، كما يدل عليه ما حكى من اقتراحهم في موضع آخر من كلامه تعالى: (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا)، إلى قوله: (أَوْ تَزُقِّيَ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ) (١) غير صحيح؛ لأن الآيات المقترحة من عندهم-الإتيان بالله عزّ وجلّ، و نزول الملك، و تفجير ينبوع، و وجود الجنة، و اسقاط السماء كسفًا، و كون البيت من الذهب و الفضة، و نزول القرآن-كلّها أو جلّها دفعي و غير قابل للتدرّج.

و أما قول السيد الطباطبائي: «أو آيات كثيرة تنزل واحده بعد واحده» فهو في غاية الضعف؛ لأن الآيات ذكرت ب-«أو» الداله على أنهم طلبوا واحده منها لا-كلّها، و كأنه؛ التفت لضعف ما ذكره، فأشار إلى وجه آخر بقوله: «و روى عن ابن كثير أنه قرأ بالتخفيف» (٢)، و هو و إن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه قراءه شاذه.

المورد السادس: قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) (٣)

و من المعلوم أن الكفار حيث انكروا نزول القرآن عليه تدريجاً قالوا في مقام الاعتراض: (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً).

و معنى (جُمْلَةً وَاحِدَةً) أن يكون مكتوباً مثل التوراه المكتوبه في الألواح، و يدلّ عليه قوله تعالى: (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ) (٤)، و قد تقدّم من الكشاف قوله: إنهم قالوا فأتنا بكتاب من السماء جمله كما أتى به موسى ٧.

ص: ٢٧

١- الإسراء ٩٠-٩٣.

٢- الميزان ٧: ٧٢.

٣- الفرقان ٣٢.

٤- النساء ١٥٣.

فتحصّل: أنّ استعمال التّنزيل فى المقام إنّما يصحّ بناءً على عدم الفرق؛ لأنّه لو فرض أنّ التّنزيل للتدرّيج، فلا معنى لأنّ يقال: لو لا نزل عليه القرآن جملة واحده فى كتاب.

و لو فرض أنّ نزول القرآن جملة واحده قابل للتدرّيج بأن ينزل جبرائيل ٧ القرآن من أوله إلى آخره فى مجلس واحد، حيث إنّ هذا عين التدرّيج كما فرضه العلامة الطباطبائى فى المقام-فإنّه لا يستقيم أن يقال: إنّ التّنزيل بمعنى التدرّيج؛ لأنّ نزول القرآن تدريجاً معناه هو ما وقع فى الخارج من نزول القرآن ما يقرب من عشرين سنه.

فإذا فرض أنّ القرآن نزل فى مجلس واحد، يكون نزوله دفعياً، فىناسب لفظ «انزل» فى الآيه على مبناه، مع أنّ حمل قوله تعالى: (جُمْلَةً وَاحِدَةً) على نزوله فى زمان ممتدّ كما افاده، مشكل جداً.

المورد السابع: قوله تعالى: (إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) (١)

(يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا و آخرنا * قال الله انى منزلها...) (٢)

فإن المائدة-على ما هو الظاهرهى الطبق الذى عليه الطعام كما فى المفردات (٣)، فقد ورد فى الآيات فى ثلاثه موارد، الإنزال و التّنزيل فى إنزال المائدة.

فالشىء الواحد-هو الطبق من الطعام-لا يصحّ التعبير عنه بالإنزال مره بمعنى الدّفعى و بالتّنزيل اخرى بمعنى التدرّيجى، فظهر أنّ الفرق المذكور لا أساس له.

هذا مع أنّ كلام العلامة فى ذيل الآيه يدلّ على عدوله عن الفرق المذكور الذى بنى عليه فى حلّ الإشكال «نزول القرآن فى شهر رمضان و اعتقاده أنّ للقرآن نزولين»، حيث قال فى ذيل قوله تعالى: (قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ...) (٤)

ص: ٢٨

١- المائدة ١١٢.

٢- المائدة ١١٤-١١٥.

٣- المفردات ٤٧٧.

٤- المائدة ١١٥.

«قرأ أهل المدينة و الشام و عاصم «منزلها» بالتشديد و الباقون «منزلها» بالتخفيف على ما فى المجمع، و التخفيف أوفق؛ لأنّ الإنزال هو الدال على النزول الدفعى و كذلك نزلت المائدة.

فأما التنزيل: فاستعماله الشائع إنما هو فى النزول التدريجى كما تقدّم مراراً (١).

و أنت ترى صراحه كلامه فى شيوع استعمال التنزيل فى التدريج لا أنّ معناه ذلك، مع أنّه قال فى ذيل قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (٢): «إنّ معنى التنزيل هو التدريج فقط» (٣).

و لو تخلص عن المخصصه بقوله: «و التخفيف أوفق» فما يقول فى قوله تعالى: (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ) (٤) «بالتشديد» حيث لم ينقل من أحد قراءته بالتخفيف!؟

و من هنا قال فى المجمع ذيل الآيه المزبوره: «و الوجه فى التشديد أنّ نزل و أنزل بمعنى واحد» (٥)، يعنى أنّ عدم موافقه جوابه تعالى بعبسى ٧ لا يضّر؛ لأنّ أنزل و نزل واحد. هذا تمام الكلام فى التنزيل.

و أما الإنزال: فاثبات استعماله فى مقام التدريج أمر مشكل بملاحظه توجيه العلامه الآيات التى استعمل الإنزال فيها فى التدريج؛ لأنّ كلّ مورد قلنا أنّه استعمل فى مقام التدريج، قال فيه إنه باعتبار المجموع كما أفاد فى بيان الآيات الوارده فى الغيث و نحوه، مع أنّه ادعاء صرف، لا وجه له.

نعم لو كان الفرق المذكور فرقاً أساسياً فلا بد من المصير إلى هذا التوجيه، إلّا أنّ دون اثباته خرط الفتاد.

ص: ٢٩

١- الميزان ٢: ١٥-١٧.

٢- البقره ٢٨٥

٣- الميزان ٢: ١٥-١٧.

٤- المائدة ١١٢.

٥- مجمع البيان ٣: ٤٥٣.

و مع هذا فقد وردت في القرآن آيات استعمل الإنزال فيها في مقام التدرّج نشير إلى بعضها:

منها: قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا) (١)

و الثّجاج كما في مجمع البيان: «أى صَبَابًا دَفَاعًا فِي الصَّبَابِ، وَقِيلَ مَدْرَارًا (عن مجاهد).

و قيل: متتابعاً يتلو بعضه بعضاً (عن قتاده)» (٢)

و في تفسير القمّي: (ماء ثَجَّاجًا)، قال: صَبًّا عَلَى صَبٍّ» (٣)

و المعاني- كما ترى- كلّها تفيد التّكثير لا الدّفعي، و لو كان للفرق أساس كان المناسب أن يقول تعالى «و نَزَّلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا».

و منها: قوله تعالى: (لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ) (٤)

أقول: لم يستعمل الإنزال في المقام بمعنى الدّفعه؛ لأنّ الإنزال لو دلّ على الدّفعه، لكان المعنى: «لو أنزلنا هذا القرآن دفعه على جبل لرأيتّه خاشعاً متصدّعاً من خشية الله...».

و حينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ هذا أثر للدّفعه، فلو انزل إلينا القرآن دفعه فإنّه يؤثّر فينا لا محاله أيضاً.

فعلم أنّه لا أساس للدّفعي في الإنزال، و إلّا يلزم اختلاف المثل مع الممثل، و هذا لا يصحّ.

فالمعنى: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل بنحو ما أنزلنا عليكم، «لرأيتّه خاشعاً...».

ص: ٣٠

١- النبا ١٤.

٢- مجمع البيان ١٠: ٢٤٠.

٣- تفسير القمّي ٢: ٤٠١.

٤- الحشر ٢١.

هذا مع أنّ دعوى إستعمال الإنزال فى الدّفعى لا وجه لها اصلاً؛ لأنّ ما قيل فى التّفعل من التّدرىج لا يجوز فى الإفعال؛ لأنّه لىس للدّفعى فى باب الإفعال عىن ولا أثر، ولم يقل به أحد، ولم نره فى واحد من كتب اللّغه.

و الحاصل: إنّ الفرق بىن الإنزال و التّنزىل لا أساس له لغه و إستعمالاً. هذا تمام الكلام فى الإنزال و التّنزىل.

ص: ٣١

و أمّا أصل مدعى العلماءه الطباطبائيؒ بأن للقرآن حقيقه غير ما بأيدينا و غير ما يفهمه الناس - كما ذكر ذلك ذيل قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (١)، و كما بحثه فى ذيل قوله تعالى: (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ...) (٢)

حيث قال: «إن للقرآن حقيقه غير ما نفهمه و هو المتّصف بالإحكام، و هذا القرآن النازل تدريجاً هو تفصيله، و المراد من تأويل القرآن أيضاً هو هذه الحقيقه» (٣) - فلا بدّ فى تحقيقه من المرور بالآيات التى استدل بها على ذلك، فنقول:

أما الآيه الاولى و هى قوله تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (٤)، فقد ذكر فى الميزان بشأنها:

«و هذا الاحتمال الثانى - كون القرآن ذا حقيقه اخرى - هو اللائح من الآيات الكريمه كقوله تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ)، فإنّ هذا الإحكام مقابل التفصيل، و التفصيل هو جعله فصلاً فصلاً و قطعه قطعه.

فالإحكام كونه بحيث لا ينفصل فيه جزء عن جزء، و لا يتميز بعض عن بعض، لرجوعه إلى معنى واحد لا أجزاء فيه و لا فصول، و الآيه ناطقه بأنّ هذا التفصيل المشاهد فى القرآن إنّما طراً عليه بعد كونه محكماً غير مفصّل» (٥)، انتهى كلامه.

قلت: من المعلوم أنّ الكتاب مرفوع، و هو خبر لمبتدأ محذوف، و التقدير:

هو أو هذا كتاب، و المشار إليه هو هذا القرآن المعهود، و إلّا لا يجوز حذف المبتدأ؛ لعدم القرينه.

ص: ٣٢

١- البقره ١٨٥.

٢- آل عمران ٧.

٣- الميزان ٥٤:٣.

٤- هود ١.

٥- الميزان ١٤:٢.

فالمعنى: أن هذا القرآن كتاب احكمت آياته ثم فصلت، و المحكم فى اللغه: المضبوط المتقن (١)

و فى المجمع: «المحكم مأخوذ من قولك أحكمت الشيء إذا أتقنته (٢)

و التفصيل معناه التبيين كما يأتى بيانه، فالمعنى: أن هذا القرآن كتاب متّصف بأنه محكم بلا تزلزل و مبيّن بلا إبهام، و «ثم» للترتيب اللفظى.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده العلامة فى المقام غير صحيح، و لا معنى لجعل التفصيل صفة له باعتبار لفظه؛ فلذا أتى فى تفسير سورة هود بما يوافق ما ذكرنا؛ حيث قال: «فإنما يتّصف بهما من جهة ما يشتمل عليه من المعنى و المضمون لا من جهة ألفاظه»، ثم نقل ما اختاره فى سورة البقره و رده بأشدّ ردّ، حيث قال: «كقول بعضهم: إنّ المراد احكمت آياته جملة ثم فرقت فى الإنزال، آيه بعد آيه، ليكون المكلف متمكناً من النظر و التأمل».

ثم قال فيه: «إنّ الأحرى بهذا الوجه أن يذكر فى مثل قوله: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ) (٣)، و قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (٤) -الى أن قال- أما آيتنا التى نحن فيها (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ) فقد علق فيها الاحكام و التفصيل معاً على الآيات و ليس ذلك إلا من جهة معانيها فتفيد أن الاحكام و التفصيل هما فى معانى هذا الآيات المتكثّره...» (٥)

و هذا القول الذى نقله عن البعض و رده، هو الذى اختاره فى سورة البقره كما مرّ آنفاً.

و الحاصل: أنّ التدبّر فى الآيه يعطينا أنّ الكتاب الذى بأيدينا متّصف بوصفين: الإحكام و التفصيل دون ما فى اللوح و حقيقه القرآن؛ لأنّ الإحكام و التفصيل متعلّق بالآيات لظاهر قوله تعالى: (أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ)، فلو فرض كونه صفة لممثل القرآن و

ص: ٣٣

١- مجمع البحرين ١: ٥٥٢، (ماده حكم).

٢- مجمع البحرين ٢: ٤٠٨.

٣- الدخان ٢.

٤- الإسراء ١٠٦.

٥- انظر: الميزان ١٠: ١٤٢-١٤٣.

حقيقته يشكل اتّصاف آياته بالإحكام؛ لأنّ الفرض عدم وجود آيه حتى تتصف بالاحكام.

و اتضح أيضاً أنّه ليس المراد من التفصيل كونه قطعه قطعه، و آيه آيه، بل المراد أنّ آياته-مع كونها محكمة متقنه-مفصّله، و تفصيله إمّا باعتبار ذكره القصص و الأحكام و العقائد بلا انحصار فى شىء منها، و إمّا باعتبار بيانه؛ لأنّ الذى يلوح من المحكم أنّ مطالبه مجمله مندمجه، و الحال أنّه فصلت و اوضحت آياته.

و قال فى المفردات: (كِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ) إشاره إلى ما قال: (تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ) (١)

و التّدبر فى ذيل الآيه: (مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) يؤيد ما ذكرنا، حيث إنّ قوله: (حَكِيمٍ) يناسب اتقان الآيات، فكأنّه يقول: إنّما أتقن؛ لأنّه من لدن حكيم له الاتقان.

و قوله (خَبِيرٍ) تبين الآيات؛ لأنّه عالم بالامور و الخفايا.

و بعبارة اخرى: التفصيل هو التمييز و التبيين، و كلما اتّصف القرآن و الكتاب به كان بهذا المعنى.

و إذا راجعنا القرآن نجده وافياً بالمدعى، فانظر إلى قوله تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) (٢)، هل يحتمل كون التفصيل فيه بمعنى التقطيع؟ فإنّ معناه يكون حينئذٍ: لقالوا لولا لا قطعت آياته، بل إنّهم حيث لم يفهموا لسان العجم يحسبونه حينئذٍ مجملاً فيقولون بلسان الاعتراض: لولا لا فصلت، أى لولا لا بينت و تميّزت آياته.

و كذا قوله تعالى: (تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ) (٣)

و قوله تعالى: (وَ كُلِّ شَيْءٍ فَضَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا) (٤)

ص: ٣٤

١- المفردات ٣٨١.

٢- فصلت ٤٤.

٣- الأعراف ١٤٥.

٤- الإسراء ١٢.

وقوله تعالى: (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ) (١)

و كذا كل آيه اشتملت على كلمه التفصيل.

إذا تقرّر هذا فقد اتّضح أنّ ما أفاده العلامه الطباطبائي في معنى الإحكام و التفصيل لا أساس له.

ص: ٣٥

١- الأنعام ١١٩.

و أما الآيه الثانيه و الثالثه اللتان استدل بهما العلامه، فهما:

قوله تعالى: (وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّ لَنَا عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (١)

و قوله تعالى: (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَضْمِينُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...).

حيث اعتقد أن الآيتين كالآيه السابقيه داله على أن تفصيل القرآن أمر طار على الكتاب، فنفس الكتاب شىء، و التفصيل الذى يعرضه شىء آخر، و أنهم إنما كذبوا بالتفصيل من الكتاب؛ لكونهم ناسين لشىء يؤل إليه هذا التفصيل، و غافلين عنه، و سيظهر لهم يوم القيامه و يضطرون إلى علمه و لا ينفعهم الندم و لات حين مناص.

ثم قال: «و فيها إشعار بأن أصل الكتاب تأويل تفصيل الكتاب» (٢)

قلت: أما كلامه فى بيان معنى التفصيل، فقد تقدم فى الآيه الاولى بأن تفصيل القرآن هو بيانه.

و بناءً على ما ذكرنا يكون معنى قوله تعالى: (بِكِتَابٍ فَصَّ لَنَا عَلَى عِلْمٍ) (٣) بيناه على علم، و التعليق على العلم باعتبار أن البيان و الأيضاح محتاج إلى العلم، فلا يناسب أن يكون المعنى: قطعناه و جعلناه آيه آيه على علم، مضافاً إلى ما مر بيانه آنفاً من أن استعمال التفصيل فى القرآن إنما هو بمعنى التبيين.

ص: ٣٦

١- الأعراف ٥٢-٥٣.

٢- الميزان ١٧:٢.

٣- الأعراف ٥٢.

و أمّا قول العلامهؒ بأنّ أصل الكتاب تأويل تفصيل الكتاب فمع أنّ المقام ليس مقام بحثه و تحقيقه لكنّا مع ذلك نشير إليه اجمالاً، فنقول:

الّذى يظهر من كلامه في موارد متعدده من تفسيره: أنّ التّأويل هو حقيقه القرآن، بدعوى أنّه ليس فيه أيّ لفظ، و ليس قابلاً للفهم، إلّا أنّ الله تعالى قيده بالألفاظ ليقربها إلى الأذهان.

قال في تفسير سورة آل عمران: «و تأويل القرآن هو المأخذ الذي يؤخذ منه معارفه» (١)

و قال في موضع آخر: «بل هو من الامور الخارجيه العيئيه» (٢)

و قال في موضع ثالث: «إذا عرفت هذا، إنّ الحقّ في تفسير التّأويل أنّه الحقيقه الواقعيه التي تستند إليها الآيات القرآنيه من حكم أو موعظه أو حكمه، و أنّه موجود لجميع الآيات القرآنيه محكماً و متشابهاً، و أنّه ليس من المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هي من الامور العيئيه المتعاليه من أن يحيط بها مشبكات الألفاظ، و إنّما قيده الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا، فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد» (٣)

و قال في سورة البقره ضمن بيان قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ) (٤): «و فيها اشعار بأنّ أصل الكتاب تأويل تفصيل الكتاب» (٥)

فظهر من تمام ما ذكره أنّ التّأويل عندهؒ هو حقيقه القرآن الّذى ليس فيه أيّ لفظ و آيه، و هو الذي نزل على قلب رسول الله ﷺ في شهر رمضان جملة، و أنّ هذا المعنى لا يفهمه البشر العادي.

و الحقّ عندنا أنّ التّأويل هو ما يستند إليه الكلام من الإخبار و الإنشاء و أنّ لكلّ واحد منهما تأويلاً بحسبه، ففي الإخبارات أنّ التّأويل هو ما مضى و يأتي مما يطابق

ص: ٣٧

١- الميزان ١: ٢١.

٢- الميزان ١: ٢٥.

٣- المصدر السابق: ٤٩، و أنظر أيضاً: ٥٥، ٥٤.

٤- الأعراف ٥٣.

٥- الميزان ٢: ١٥.

الإخبار و فى الانشاءات هو الحكمه و المصلحه أو المفسده المقتضيه للأمر و النهى و التهديد و نحوها.

و يدل عليه الاستعمالات القرآنيه كقوله تعالى: (يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ) (١) أى مطابقه، فتدل على أن مطابق الخبر هو التأويل.

و نحوه قوله تعالى: (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ) (٢)، و قوله تعالى: (إِلَّا نُبَأْتِكُمَا بِتَأْوِيلِهِ) (٣)

و أما قوله تعالى: (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) (٤) فقد استعمل التأويل فيه فى المصلحه و الحكمه.

و كذا قوله تعالى: (سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) (٥)

و مما ذكرنا يعلم تفسير قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (٦)، فإن معنى قوله: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ): أى مجىء مطابقه، و هو تحقق يوم الجزاء، و كذا قوله: (يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ): أى مطابقه، و هو يوم الجزاء.

(يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ): أى نسوا تأويله، (مِنْ قَبْلُ) أى فى الدنيا، (قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) فحينئذ أقرّوا بأن ما جاءت و أخبرت به الرّسل عن يوم الجزاء كان حقاً، باعتبار ثبوت ذلك اليوم بالمعانيه.

ص: ٣٨

- ١- يوسف ١٠٠.
- ٢- يوسف ٣٦.
- ٣- يوسف ٣٧.
- ٤- الكهف ٨٢.
- ٥- الكهف ٧٨.
- ٦- الأعراف ٥٣.

و كذا قوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) (١): أى مطابقه يوم القيامه، و حيث لم يدركوا مطابقه أنكره كما أنكر من قبلهم (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ) (٢)

ثم إنَّ العلامه لما فسّر التأويل بالحقيقه التى ادّعاها التزم بوجود التأويل و الحقيقه فى كلمات الأنبياء السلف، قال فى تفسير الآيه: «فلما جاء به سائر الأنبياء من أجزاء الدعوه الدينيه من معارف و أحكام، تأويل. كما أنّ لمعارف القرآن و أحكامه تأويلا، من غير أن يكون من قبيل المفاهيم» (٣)

و لا يخفى ما فيه من البعد؛ لأنّ التأويل على ما ادّعاها أمر خاص بالقرآن، و أنّ له ممثلاً و حقيقه غير قابله للفهم.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مراده من التأويل شىء آخر، غير ما استظهرناه، حيث إنّ كلماته فى بيان مراده متشتمه و مختلفه.

و يظهر أيضاً من بعض كلماته أنّ التأويل هو الحكمه و المصلحه، كما يظهر من قوله فى تفسير سوره آل عمران: «كذلك أمر التأويل، فالحقيقه الخارجيه التى توجب تشريع حكم من الأحكام، أو بيان معرفه من المعارف الإلهيه أو وقوع حادثه هى مضمون قصه من القصص القرآنيه، و إن لم تكن أمرا يدلّ عليه بالمطابقه نفس الأمر و النهى أو البيان أو الواقعه الكذائيه، إلّا أن الحكم أو البيان أو الحادثه لما كان كلّ منها ينتشأ منها و يظهر بها، فهو أثرها الحاكي لها بنحو من الحكايه و الإشاره» (٤)

و عليه فلا ضير فى أن يكون لكلمات الأنبياء: تأويل، بل لكلّ كلام بهذا المعنى تأويل، و هو حينئذٍ قريب ممّا ذكرنا، إلّا أنّه بهذا المعنى لا يصح؛ لكونه قرآناً فى لوح محفوظ فيه إحكام و اندماج بلا أى لفظ من مشتبات الألفاظ، و أنّه هو النازل عليه ٩ فى شهر رمضان، و من ثمّ فصلت آياته و قطعت سوره، و أنّه هو الذى كان

ص: ٣٩

١- يونس ٣٩.

٢- الأنعام ١٤٨.

٣- الميزان ١٠: ٦٧.

٤- الميزان ٣: ٥٣.

رسول الله ٩ عالمًا به، بحيث كان يقرأ قبل جبرائيل ٧ حتى نهى الله عنه بقوله: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ) (١)

و على أي حال، فالبحث في المقام طويل الذيل لعل الله عزّ وجلّ يوفّقنا للبحث فيه بصورة مفصّله.

ص: ٤٠

١- القيامة ١٦.

الآية الرابعة: -التي استدلت بها العلماء على مدّعاء- قوله تعالى: (حم) * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ *
وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (١)

قال في مقام الاستدلال بها: «فإنه ظاهر في أنّ هناك كتاباً عرض عليه جعله مقروءاً عربياً، و إنّما ألبس لباس القراءة و العربيّه ليعقله الناس، و إلّا فإنه في أم الكتاب عند الله «علّي» لا تصعد إليه العقول، «حكيم» لا يوجد فيه فصل و فصل، و في الآية تعريف للكتاب المبين، و أنه أصل القرآن العربيّ المبين» (٢)

أقول: ظاهر كلامه أنّ المراد من الكتاب في الموردين هو ما في اللوح المحفوظ، و المبين صفتة، و أنه جعله مقروءاً عربياً ليعقله الناس، و إلّا فإنه في أم الكتاب لا تناله العقول.

و هو غير صحيح لوجهين:

الأول: توصيفه بلفظ المبين؛ لأنّ الإبانة بمعنى الاظهار و التبيان، و هذا لا يناسب الكتاب الموجود في اللوح المحفوظ؛ لعدم الإبانة فيه، بل على ما اعتقده أنّ القرآن فيه على وجه الإندماج و الإحكام.

الثاني: أنّ لازم كلامه أنّ ما في اللوح المحفوظ موجود في اللوح المحفوظ؛ لأنه أرجح الضمير في المقام إلى الكتاب، و قال: «إنّ هناك كتاباً عرض عليه جعله مقروءاً...» (٣) فيكون المراد من الكتاب هو ما في اللوح المحفوظ، و مراده من أم الكتاب هو اللوح المحفوظ، كما اعترف هو بذلك.

فيكون المعنى: أنّ الكتاب المبين الذي في اللوح المحفوظ هو ما في اللوح المحفوظ، و لا يخفى عدم صحّته، و لعله لم يلتفت بأنّ نتيجة كلامه ذلك.

ص: ٤١

١- الزخرف: ١-٤.

٢- الميزان ١٧: ٢.

٣- المصدر السابق.

فالتفسير الصحيح هو أن يقال: أن الكتاب المبين هو القرآن الموجود بأيدينا.

و أن المراد من «جعله عربياً» إيجاده قرآناً بلفظ عربى، كما قال تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ) (١)

و ممّا ذكرنا يعلم أن ما أفاده في تفسير الآية: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (٢) غير صحيح، بل فيه نوع من التهافت، و الوجه فى ذلك يظهر بالتأمل فى كلامه.

و أما أم الكتاب و أنه ما هو؟

فنقول فيه بما قاله الخليل كما فى المفردات: «كل شىء ضم إليه سائر ما يليه يسمى أمّاً»، قال تعالى: (وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ) أى اللوح المحفوظ؛ و ذلك لكون العلوم كلها منسوبة إليه و متولده منه» (٣)

و حينئذ يكون المراد من الكتاب: الكتاب الجامع لكل شىء من التوراه و الإنجيل و القرآن و غيرها، و هذا الكتاب الموجود بأيدينا متخذ منه، و هو عند الله محفوظ، (لعلّ مكانته، (حكيم) أى ذو إحكام أو ذو حكمه، و هو أمر صحيح نقول به، إلا أنه لا يدل على شىء مما يعتقده، أى: «دلالة الآية على كون القرآن فى اللوح المحفوظ على وجه الإحكام و الإندماج ثم فصلت آياته آيه آيه، و البس لباس القراءه و العربيه»؛ لأنه خلاف ظاهر الآية؛ لعدم تلائم صدر الآية مع ذيلها كما مر.

و لو سلّمنا صحه تمام كلامه من أوله إلى آخره فلا يدل على أن القرآن نزل جملة على رسول الله ٩، و أنه هو النازل فى شهر رمضان، بل هو حدس صرف بلا دليل.

ص: ٤٢

١- فصلت ٤٤.

٢- الزخرف ٣.

٣- انظر: المفردات (ماده: أم).

الآية الخامسة:- التي استدلت بها العلامة بقوله تعالى: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (١)، حيث قال:

«فإنه ظاهر في أن القرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسه هناك أحد إلا المطهرون من عباد الله، وأن التنزيل بعده، وأما قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار، وهو العذى عبّر عنه في آيات الزخرف بأم الكتاب، وفي سورة البروج باللوح المحفوظ...» (٢)

قلت: التدبر في الآيات يعطينا أن الله تعالى وصف القرآن في المقام بصفات عديدة:

الاولى: أنه (كريم).

الثانية: (في كتاب مكنون).

الثالثة: (لا يمسه إلا المطهرون).

الرابعة: (تنزيل من رب العالمين).

فعلية يكون ظاهر قوله تعالى: (لا يمسه إلا المطهرون) أن هذا القرآن الموجود بأيدينا لا يمسه إلا المطهرون، لا ما استفاده العلامة من ارجاع الضمير إلى الكتاب المكنون ليكون المعنى أن هذا القرآن في العالم الأعلى مكنون و محفوظ بحيث لا يمسه إلا المطهرون، وهم الأئمة، ولا يخفى بعده؛ لأن الجملة حينئذ تكون كالمعتزضه، فيكون قوله: (تنزيل) صفة ثالثة للقرآن الموجود بأيدينا.

هذا إجمال المطلب و إن شئت التفصيل، فنقول: إن غرض السورة تقسيم الناس في يوم القيامة، و هو يتضمن بيان حال المكذبين للقيامة و القرآن، و من هنا قال تعالى: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ) و الضمير فيه يرجع إلى القرآن المعلوم من السياق.

ص: ٤٣

١- الواقعة ٧٧-٨٠.

٢- الميزان ١٧:٢.

فيكون المعنى: أن ما بينت لكم، لقرآن كريم نافع للناس؛ لإحتوائه المعارف التي فيها سعادة البشر، وهذا القرآن المحتوى للسعادة في كتاب مكنون، و الكتاب المكنون هو ما في اللوح المحفوظ الذي أثبت الله فيه القرآن.

هذا هو المعروف بينهم في تفسير (كِتَابٍ مَكْنُونٍ).

و قد يقال: إنه المصحف الموجود بأيدينا، وهو المنقول عن مجاهد وغيره.

و يؤيده قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (١)؛ لأن المراد حفظ ما في المصحف الموجود عن التحريف، و هذا ظاهر كلام السيد في أماليه نقلاً عن ابن الأنباري (٢).

و على أى حال-سواء كان المراد أن هذا القرآن في اللوح المحفوظ، أو أن هذا القرآن الذي بأيدينا محفوظ لا-تصله يد التحريف-مقتضى نظم الكلام حينئذ هو أن يكون قوله تعالى: (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) صفه ثالثه للقرآن الموجود بأيدينا.

ثم إن المعروف بينهم أن المراد من المس هو اللمس بالبدن، فيكون معنى (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ): أى لا-بد من الطهاره حين المس، و فيه إشاره إلى حكم شرعى، فيكون إخباراً فى مقام الإنشاء.

و قد يقال: إن المس بمعنى الدرك، كما فى المفردات، قال: «(لَا يَمَسُّهُ) أى لا يعلمه» (٣).

فحينئذ يكون المعنى أن هذا القرآن الموجود لا يدركه إلا اناس مطهرون.

و العلماءه ; حمل المس على المعنى الثانى، حيث قال فى سوره الواقعه: «فمسه هو العلم به»، و جعل الجملة صفه للكتاب المكنون الذى فيه القرآن و هو اللوح المحفوظ.

و قال أيضاً: «إن للقرآن موقعاً هو فى الكتاب المكنون لا يمسه هناك إلا المطهرون» (٤).

ص: ٤٤

١- الحجر ٩.

٢- أمالى المرتضى ١: ٤٢٧.

٣- مفردات القرآن ٣٠٨، ماده «طهر».

٤- الميزان ٢: ١٧.

فالنتيجه: أنّ حقيقه القرآن و أصله الخالى عن التفصيل و العريبه هو التنازل عليه ٩ فى شهر رمضان جملة واحده، فيكون قوله تعالى: (لا يَمَسُّهُ) كالجمله المعترضه بين أوصاف القرآن.

و أما ما اختاره فبعيد من وجوه:

الأول: أنه ليس غرض الآيات بيان أنّ اصل القرآن شىء لا يفهمه أحد، بل المقام مقام بيان حال القرآن و أوصافه، و أنه نافع و فى كتاب مكنون محفوظ لا- يمكن التصرف فيه و التحريف، و أنّ هذا القرآن لكرامته و عظمته لا- يجوز مسّه بلا طهاره و أنه تنزيل من ربّ العالمين، و ليس بكلام عادى و لا سحر و نحوه.

الثانى: أنّ حمل المسّ على اللّمس المغنوى لعله لا- شاهد له فى لغه العرب، كما يفهم من لسان العرب و المفردات، حيث فسّر الأخير المسّ باللّمس (١)

و فى المصباح المنير: «مسسته...أفضيت إليه بىدى من غير حائل» (٢)

و أنكر المجلسى الأول فاستعمال المسّ فى الفهم، قال: «و إن كان لفظ المسّ ظاهراً فى المعنى الأوّل-مسّ الورق-لأنّ استعمال المسّ بمعنى الفهم فى العرف الجديد، و الظاهر أنه لم يكن فى كلام العرب، و لا فى عرفهم ذلك» (٣)، و ذكر نحوه فى شرحه الفارسى على كتاب من لا يحضره الفقيه.

الثالث: أنّ الأخبار الوارده عنهم: تخالف هذا الوجه-أى المسّ بمعنى الفهم-لأن الامامين الكاظم و الباقر فسّيرا (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) بالمصحف الموجود و مسّه (٤)

ص: ٤٥

١- مفردات القرآن: ماده «مسّ».

٢- المصباح المنير ٥٧٢.

٣- روضه المتقين ١: ٢٣٩.

٤- مجمع البيان ٩: ٣٤١.

و عن أبي الحسن ٧ أنه قال: «المصحف لا- تمسه على غير طهر و لا- تمس خطوطه و لا- تعلقه، إنَّ الله تعالى يقول: (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)» (١). و نظيره ما ورد عن الباقر ٧ (٢).

و فى الاحتجاج: «فلما استخلف عمر سأل علياً أن يدفع إليهم القرآن فيحرفوه فيما بينهم، فقال: يا أبا الحسن إن جئت بالقرآن الذى كنت قد جئت به إلى أبى بكر فأت به الينا حتى نجتمع عليه، فقال على ٧: هيهات ليس إلى ذلك سبيل إنما جئت به إلى أبى بكر لتقوم الحجّة عليكم و لا تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا: ما جئنا به؛ إنَّ القرآن الذى عندى لا يمسه إلا المطهرون و الأوصياء من ولدى» (٣).

و الحديث كما ترى يدلّ على أنّ الآيه صفة للقرآن دون ما فى اللوح المحفوظ.

فتحصّل أنّ قوله تعالى: (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) صفة للقرآن الموجود بأيدينا، و لو تنازلنا عن ذلك و قلنا أنّ جملة: (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) صفة لكتاب مكنون؛ و المراد به ما فى اللوح المحفوظ، فنقول: بناء عليه، الآيه لا تدلّ على أنّ ما فى اللوح المحفوظ هو ممثّل للقرآن و حقيقته.

بل لنا أن نقول: أنّ ما فى اللوح المحفوظ هو ما بأيدينا من القرآن بعينه، فيكون المعنى لا- يمسّ القرآن الذى فى اللوح المحفوظ إلا المطهرون، و من المسلّم أنّ القرآن هناك لا يمسه إلا المطهرون.

و لو تنزلنا أيضاً و قلنا: إنّ ما فى اللوح المحفوظ ممثّل للقرآن و حقيقته على وجه الإحكام فهو لا يدلّ على أنّه هو النازل على رسول الله (ص) فى شهر رمضان.

و مجرد ادعاء الفرق بين الإنزال و التنزيل لا يثبت ذلك، مع أنّنا ذكرنا عدم صحّه الفرق المذكور فراجع.

ص: ٤٦

١- الوسائل ١: ٣٨٤، باب ١٢ من الوضوء، ح ٣.

٢- المصدر السابق ٣٨٥، ح ٥.

٣- الاحتجاج ١: ٣٦٠، احتجاج ٥٧.

الآيه السادسة و السابعة- اللتان استدللّ بهما العلامه على مدّعاء- قوله تعالى: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ) (١) ، و قوله تعالى: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ...) (٢)

قال العلامه فى تقريب مدّعاء: «و هذا هو الذى يلوح من نحو قوله تعالى: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ)، و قوله تعالى: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)، فإن الآيات ظاهره فى أنّ رسول الله ٩ كان له علم بما سينزل عليه فنهى عن الإستعجال بالقراءة قبل قضاء الوحي» (٣)

و يرد على ما ذكره امور:

الأمر الأوّل: أنّ الذى استظهره من الآيتين من علم الرسول (ص) بالقرآن قبل نزوله بحيث كان يقرأ قبل انقضاء الوحي فهو شىء خلاف معتقده؛ لإعتقاده أنّ ما فى اللوح المحفوظ-على إحكام ليس فيه أى فصل و آيه و لفظ، سواء كان لفظاً عربياً أو غيره- نزل عليه جملة، و أنّ ما فى اللوح المحفوظ هو حقيقه القرآن الذى نزل على قلب الرسول جملة و هو شىء لا- يمسه إلّا المطهرون؛ لأنّه ليس قابلاً- لفهم البشر العادى، و عليه فمن أين علم رسول الله (ص) ألفاظ القرآن حتّى كان يقرأ قبل قراءة جبرئيل؟!

نعم، هذا موافق لما صار إليه بعضهم من نزول نفس القرآن-الذى نزل فى ثلاثه و عشرين سنه- فى ليله مباركه، إلّا أنّه لا يقول به.

الأمر الثانى: أنّ الآيات تدلّ على أنّه (ص) لم يكن عالماً بمضامين القرآن، و هى كثيره:

ص: ٤٧

١- طه ١١٤.

٢- القيامه ١٦-١٩.

٣- الميزان ٢: ١٨.

منها قوله تعالى: (طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) (١)

و منها: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ) (٢)، و غيرهما من الآيات الواردة فى عتاب النبى (ص)؛ لأن من المسلم فى تفسير الآيه الاولى هو أن النبى (ص) بعد نزول القرآن كان يكثر من العباده حتى تتورم قدماه، فنزل: (طه...).

فإذا كان القرآن قد نزل جملة فى شهر رمضان على قلبه ٩ و كانت هذه الآيه من جملة ما نزل فيه، فمع فرض نزوله عليه (ص) سابقاً و علمه بمحتواه كيف لم يعمل وفق علمه حتى نزل مره اخرى فى مرحله التدرىج؟!

إن قلت إنه (ص) لم يكن مأموراً بالعمل طبقه فى النزول الأول، فلذا احتاج إلى النزول التدرىجى.

قلت: أولاً: ما فائده النزول جملة إذا لم يجب العمل به حتى بالنسبه إلى نفسه صلوات الله عليه؟

و ثانياً: إنه لا معنى أصلاً لعدم كونه مأموراً بالعمل؛ لأنه بعد حصول العلم بكون شىء مكروهاً أو محبوباً لا يجوز الإرتكاب فى الأول و الترك فى الثانى، و لو سلمنا بذلك فهل كان مأموراً بالعمل على خلافه حتى تتورم قدماه؟ و من هنا يظهر حال الآيه الثانیه.

فالتتبعه أن الالتزام بأنه (ص) كان عالماً بجميع القرآن و بنزوله جملة، لا تساعده الآيات القرآنيه.

و ثالثاً: أن تفسير الآيتين بما ذكره و بينه غير مستقيم، كما لا يخفى على من نظر بعين الإنصاف.

بل عندنا أن الآيتين تدلان على أنه ٩ كان متشوقاً لحفظه أو أخذه، و كان يعجل بذلك حتى لا ينساه، و هناك قرائن أخرى من نفس الآيتين على ذلك - كما سنبيّن - و من خارجهما كقوله تعالى: (سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى) (٣)

ص: ٤٨

١- طه ١-٢.

٢- التحريم ١.

٣- الأعلى ٦.

هذا إجمال الكلام و إليك التفصيل:

أَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) (١)، فقد ذكر المفسرون فيها وجوهاً:

قال الشيخ في التبيان: «أى لا تسأل إنزاله قبل أن يأتيك وحيه.

وقيل: معناه لا تلقه إلى الناس قبل أن يأتيك بيان تأويله.

وقيل: و لا تعجل بتلاوته قبل أن يفرغ جبرائيل من أدائه إليك» (٢).

وقيل بيان المختار، نقول: إنَّ حمل الآيتين (٣) و تفسيرهما بمعنى واحد بعيد، بل لا يصحَّ و إن فسّرهما العلامه و غيره بذلك؛ لأنَّ لنبي (ص) بالنهاى الأول كان ينتهى، فلا وجه لتكراره و نزوله ثانيه بعد مدّه كما ذكر فى ترتيب النزول بأنَّ سوره القيامه نزلت قبل سوره طه بأكثر من عشر سور فلا بد أن تحمل الآيتان على معنى يغير إحداهما الاخرى.

ثم الظاهر أنَّ النَّبِيَّ (ص) كان يعجل بالقرآن، و كان يسأل الله نزوله، فنهاه الله تعالى عن العجله و سؤاله نزول القرآن قبل وقته؛ لأنَّ لنزول الآيات مصالح تقتضيه، و لا معنى لنزول الآيات قبل أوانها.

و يدلّ عليه امور:

الأمر الأول: أنَّ النَّهْيَ عَنِ الْقُرْآنِ لَا - عَنِ الْقِرَاءَةِ - كَمَا قِيلَ - و ليس فى البين قرينه على حذفها حتّى يقال: لا- تعجل بقراءه القرآن، فالعجله بالقرآن عباره عن طلب النبي (ص) و سؤاله الله تعالى نزوله.

إن قلت: إنّه على هذا أيضاً يلزم تقدير نزول القرآن و طلبه.

قلت: هذا معنى العجله بالقرآن، فإنّه إذا قيل: لا تعجل بكذا يراد به لا تعجل على أخذه بدون حذف و عناية، و ليس كذلك ما لو قيل: لا تعجل بالقرآن و يراد به تلاوته؛ لأنَّ اراده الكيفيه يحتاج إلى عناية خاصه.

ص: ٤٩

١- طه ١١٤.

٢- التبيان ٧: ٢١٣.

٣- و هما قوله تعالى: (لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ...) وقوله: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ...).

الأمر الثاني: قوله تعالى (إِلَيْكَ)؛ فَإِنَّ التَّعْدِيَةَ بـ«إِلَى» يفيد ذلك كما فى المنجد، قال: «قضى الأمر إليه: أبلغه» (١).

و حينئذ يكون المعنى لا تعجل بالقرآن فى أخذه قبل بلوغ الوحي إليك.

و الظاهر عدم استعمال قضي متعدياً بـ«إلى» فى المعنى الذى ذكره بقوله: قبل قضاء الوحي، أى تمامه.

و الأمر الثالث: قوله تعالى: (رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) (٢) فَإِنَّ سؤال إزدياد علمه إنما يناسب هذا المعنى، أعنى: العجله بنزول القرآن، و إلّا فالتعجيل فى الحفظ أو القراءه أو بالانزال قبل النزول لا يناسب قوله تعالى: (رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا).

ثم إن للسيد فى الدرر كلاماً نوّد الإشارة إليه إجمالاً، قال: «قد ذكر المفسيرون فى هذه الآية وجهين نحن نذكرهما و نوضّح عنهما- إلى أن قال:- فأما الجواب الثالث الزائد على ما ذكر فهو أنه غير ممتنع أن يريد: لا تعجل، بأن تستدعى من القرآن ما لم يوح إليك به، فإنّ الله تعالى إذا علم مصحله فى إنزال القرآن عليك، أمر بإنزاله و لم يدخره عنك» (٣).

و أمّا حمل الآية على أنه (ص) كان يقرأ قبل تمام الوحي ما لم يوح إليه، كما احتمله العلامة- حيث قال بعد مقدمه: «و يؤول المعنى إلى أنك تعجل بقراءه ما لم ينزل بعد؛ لأنّ عندك علماً به فى الجملة، لكن لا تكتف به» (٤) - فلا- يمكن قبوله؛ لأنّ الدخول فى كلام المتكلم العادى، و قطع كلامه قبل تمامه أمر قبيح لا يرتكبه الانسان العادى، فكيف يرضى المسلم العارف بمقام الرساله بذلك؟!

ص: ٥٠

١- المنجد ٦٣٦.

٢- طه ١١٤.

٣- انظر: الدرر ٢: ٣٥٨-٣٥٩.

٤- الميزان ١٤: ٢١٥.

مع أنه ٩ كان عارفاً بمقامه تعالى، و أنّ المَلَك إنّما يقرأ كلامه تعالى، و أنّ الوظيفة إذا قرىء القرآن هي الإنصات و الإستماع، فلا يمكن أن يقال أنه ٩ اعترض كلام الله تعالى و قرأ ما لم ينزل، و لم ينصت و لم يسمع كلامه تعالى.

هذا مع عدم أى فائده فى عجلته إلّا أن يشعر المَلَك بأنه ٩ عارف بالقرآن قبل وحيه و قراءته، و هذا شىء لا يمكن احتمالاه فى حقّه (ص).

مضافاً إلى أنه صلوات الله عليه كان يتربص نزول القرآن من ربه، و كان مشتاقاً إليه، و لعلّ هذا واضح عند كل من له معرفه بحالاته ٩، و عليه فلا معنى للعجله بالمعنى الذى ذكره العلامة ٧.

و أمّا قول العلامة ٧: «الأين عندك علماً به فى الجملة لكن لا تكتف به»، ففیه أولاً: أنّ أصل القرآن و حقيقته ليس بعض القرآن حتى يقال فى الجملة بل هو عينه كما صرح به هو مراراً.

و ثانياً: أنّ العلم به فى الجملة يوجب السكوت لا العجله كما لا يخفى.

و أمّا الآيه الثانيه -و هى قوله تعالى: (لا- تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (١) - فظاهاها أنه ٩ كان يحرك لسانه عند نزول الوحي و يستعجل بقراءه القرآن قبل تمام الوحي، فنهاه تعالى عن ذلك و أشار إلى سبب عجلته بأنه كان يخاف ضياعه و نسيانه، فقال: «إنّ علينا جمعه لك فى صدرك و قراءته عليك، فإذا قرأناه عليك تماماً فاتبع قراءته».

و هذا المعنى وردت فيه روايات عديده عن ابن عباس و غيره، و لعله يأتى منّا الإشاره إلى بعضها، و قد ذكره الشيخ الطوسى ٧ فى تبيانه، و عليه دليل من نفس الآيه؛ فإنّ قوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) إنما هو فى مقام التعليل لقوله تعالى: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ)، و هذا التعليل يناسب ما ذكرناه؛ لأنّ المعنى حينئذٍ: لا تقرأ القرآن قبل تمام الوحي، و لا تخف نسيانه؛ لأنّه علينا أن نجتمع من التلّف بحيث لا تنسى منه شيئاً كما وعد الله تعالى به فى قوله (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى).

ص: ٥١

و من هنا تعلم أنّ ما أفاده العلامة في بيان التعليل، عليل؛ لأنه بعد تفسير قوله تعالى: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ) بقوله: «لا تحرك بالوحي لسانك لتأخذه عاجلاً فتسبقنا إلى قراءه ما لم يقرأ بعد»-قال:

«وقوله (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ): القرآن هاهنا مصدر كالفرقان و الرجحان، و الضميران للوحي، و المعنى لا تعجل به، إذ علينا أن نجتمع ما نوحيه إليك بضم بعض أجزائه إلى بعض و قراءته عليك، فلا يفوتنا شيء حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءه ما لم نوحه بعد» (١)

أقول: أنت تعلم أنّ العجله بنزول القرآن، و استعجاله ٩ به بحيث كان يقرأ قبل قراءه جبرئيل، لا-تناسب قوله: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ).

فقول العلامة: «إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَجْمَعَ مَا نُوحِيهِ إِلَيْكَ بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ وَ قِرَاءَتِهِ عَلَيْكَ» يناسب ما فسرنا من خوف النسيان.

و منه يعلم أنّ ذيل كلامه: «فلا يفوتنا شيء حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءه ما لم نوحه بعد» غير صحيح؛ لأنّ السبقة إلى قراءه ما لم ينزل لا يلائم الجمع و ضمّ بعضه إلى بعض، و ليس بينهما مناسبة حتى يحمل كلامه تعالى عليه، كما لا يخفى، هذا.

و يشهد على صحه ما ادعينا جملته من الروايات:

منها: ما في المجمع قال: «قال ابن عباس: كان النبي ٩ إذا نزل عليه القرآن عجل بتحرك لسانه لحبه إياه و حرصه على أخذه و ضبطه مخافه أن ينساه، فنهاه الله عن ذلك.

و في روايه سعيد بن جبیر عنه أنه ٩ كان يعاجل من التنزيل شده، و كان يشتدّ عليه حفظه، فكان يحرك لسانه و شفثيه قبل فراغ جبرئيل من قراءه الوحي، فقال سبحانه (لا تُحَرِّكْ بِهِ) أي الوحي أو بالقرآن لسانك، يعني بالقراءه لتعجل به، أي لتأخذه» (٢)

و منها عدّه روايات أخرى نقلها السيوطي في الدر المنثور و هي ست:

ص: ٥٢

١- الميزان ٢٠: ١٠٩.

٢- مجمع البيان ١٠: ٣٩٦.

سادسها: «أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر عن قتاده: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ)، قال: كان نبي الله ٩ يحرك لسانه بالقرآن مخافه النسيان، فأنزل الله ما تسمع: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (١)، إلى آخره.

و أنت ترى صراحه الروايات كلها فيما قلناه، لكن مع ذلك قال العلامة في بحثه الزوائى-بعد نقله ما فى الدر المنثور:- «أقول: و روى فى معنى صدر الحديث فى المجمع عن ابن جبير، و فى معناه غير واحد من الروايات، و قد تقدم أن فى انطباق هذا المعنى على الآيات خفاء» (٢).

قلت: إنه ظهر ممّا ذكرنا فى تفسير الآيه أنه ليس فى انطباق هذا المعنى على الآيه أى خفاء، بل ليس معناها إلا ما فى الروايات، فالعدول ممّا ذكرنا إلى ما ذكره لا وجه له؛ إذ ليس على مدّعاه خبر و لا شاهد، لا من نفس الآيه و لا من خارجها، و أما بناء على ما ادعينا فعليه شاهد من نفس الآيه و من خارجها من الكتاب و السنه، و قد مرّ آنفاً الإشاره اليهما.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا امور:

١-عدم الفرق بين الإنزال و التنزيل.

٢-عدم صحّحه أن يكون للقرآن أصل و حقيقه، و القرآن الموجود بأيدينا فرعه و لباسه.

٣-عدم صحّحه نزول أصل القرآن فى شهر رمضان على النبي ٩.

٤-عدم صحّحه تفسير الآيات السبع على ما ادّعاها العلامة ٧.

و عليه فما أفاده العلامة فى الجمع بين قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (٣) و بين قوله تعالى: (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ...) (٤).

ص: ٥٣

١- الدر المنثور ٦: ٢٨٩.

٢- الميزان ٢٠: ١١٦.

٣- البقره ١٨٥.

٤- الإسراء ١٠٦.

-بقوله: «إنَّ تمام القرآن و أصله و حقيقته بلا- أَى لفظ و تقطيع إنَّما انزل فى شهر رمضان، و القرآن الموجود بأيدىنا نزل قطعه قطعه و مفصلاً، مدّه ثلاث و عشرين سنه فى المواطن المخصوصه بحسب الحاجه»-ليس بصحيح كما مرّ تفصيله.

ص: ٥٤

الوجه الثاني من وجوه الجمع بين الآيات: ما ذهب إليه الصدوق^١ حيث قال في اعتقاداته: «إن القرآن نزل في شهر رمضان في ليله القدر جملة واحده إلى البيت المعمور، ثم انزل من البيت المعمور في مدّه عشرين سنه، و أنّ الله عزّ وجلّ أعطى نبيه ٩ العلم جملة...» (١)

و استدل عليه بعده روايات، و هي على ما تفحصناه ثلاث روايات نقلها في تفسير البرهان، و هي و إن كانت في الظاهر ثلاث روايات إلّا أنّها ترجع إلى روايه واحده.

و نحن نورد أولاً متن الروايات ثم نتكلم في سندها و دلالتها:

الأولى: عن محمّد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه و علي بن محمّد عن القاسم بن محمّد عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله (ع) قال: سألت عن قول الله عزّ وجلّ: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) و إنّما انزل في عشرين سنه من أوّله إلى آخره؟ فقال أبو عبد الله: «نزل القرآن جملة واحده في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثم نزل في طول عشرين سنه- إلى أن قال:- و انزل القرآن في ثلاث و عشرين من شهر رمضان» (٢)

و في سند الحديث ما لا يخفى؛ فإنّ حفصاً عامّي و لم يثبت توثيقه، ففي قاموس الرجال: «قال في الوجيزه: إنّّه ضعيف أو موثّق بشهادة الشيخ في العده بعمل الأصحاب بخبره.

قلت: هو غلط، فإنّ العده إنّما قال: إنّ الاماميه إنّما يعملون بأخبار العامّه مثل حفص بن غياث إذا لم يكن له معارض من خبر إمامي و لا إعراض...» (٣)

و أمّا سليمان بن داود فالظاهر أنّه المنقري، و لم يثبت توثيقه، بل نقل عن الغضائري: «أنّه ضعيف جداً لا يلتفت إليه» (٤)

ص: ٥٥

١- الاعتقادات الصدوق ٥٧.

٢- تفسير البرهان ١: ١٨٢، ح ٢.

٣- قاموس الرجال ٣: ٥٩٣.

٤- قاموس الرجال ٥: ٢٦٦.

و أما القاسم بن محمّد فالظاهر أنّ القاسم بن محمّد «كاسولا»؛ لروايته عن سليمان بن داود، و الرجل لم يوثق، بل عن الغضائري أنه «ضعيف في حديثه... يعرف تاره و ينكر اخرى، و يجوز أن يخرج شاهداً» (١)

فعلم ممّا ذكرنا أنّ السند غير معتبر.

الثانية: الحديث العاشر من البرهان، و كأنه الحديث المتقدم بعينه إلّا أنه محذوف السند؛ لأنّ علي بن إبراهيم نقل الحديث عن أبي عبد الله (ع)، و هو غير ممكن؛ لعدم امكان روايته عن المعصومين: بلا واسطه.

الثالثة: ما رواه علي بن إبراهيم في ذيل سورة القدر، قال: «فهو القرآن انزل إلى البيت المعمور جملة في ليله القدر جملة واحده...» (٢)

و الظاهر أنّه لم ينقل فيه حديثاً بل هو تفسير منه و بيان، فترجع الأحاديث الثلاثة إلى حديث واحد.

و يرد على هذا الجمع امور:

الأول: أنّ مستند هذا القول حديث واحد، لا يوجب علماً و لا عملاً، كما صرح به المفيد في تصحيح الاعتقاد، قال: «الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً و لا عملاً، و نزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً فحالاً يدل على خلاف ما تضمنه الحديث، و ذلك أنّه قد تضمن حكم ما حدث و ذكر ما جرى على وجهه، و ذلك لا يكون على الحقيقة إلّا لحدوثه عند السبب، ألا ترى قوله تعالى: (قَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ...) و ما أشبه ما جاء به الحديث بمذهب المشبهه الذين زعموا أنّ الله سبحانه و تعالى لم يزل متكلماً بالقرآن و مخبراً عمّا يكون بلفظ كان، و قد ردّ عليهم أهل التوحيد بنحو ما ذكرناه» (٣)

ص: ٥٦

١- قاموس الرجال ٨: ٤٩٥.

٢- تفسير القمي ٢: ٤٣١.

٣- تصحيح الاعتقاد ٥٨.

الثانى: أنّ هذا الجمع لا- يناسب قوله تعالى: (هُدًى لِلنَّاسِ) حيث إنّهُ فى البيت المعمور ليس فيه أى هدايه، ولا يقاس القرآن على القوانين الوضعيه فى السّـدول حتّى يقال إنّهُ هاد شأناً، وذلك لأنّ القرآن ينزل بحسب ما تدعو إليه الحاجه، فقبل وقت الحاجه لا يناسب نزول مثل قوله تعالى: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...)(١)، وقوله تعالى: (طه) * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى)(٢)، وقوله تعالى: (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ)(٣)، لأنّهُ لا معنى لنزول هذه الآيات قبل تحقّق الموضوع إلّا تكلفاً، كما سيأتى فى الجمع الثالث بيانه تفصيلاً.

و الثالث: أنّهُ لا يعلم أى حكمه فى نزوله إلى البيت المعمور، فقد ذكر الشعراى فى حاشيه تفسير أبى الفتوح أنّهُ لم يعلم سرّ نزوله إلى السماء الدنيا أولاً و عدم نزوله إليه ٩ من اللوح ابتداءً (٤)

نعم، لو كان فى البين دليل متقن التزمنا به، لكن أنى لنا به.

ص: ٥٧

١-المجادله ١.

٢- طه ٢.

٣- التوبه ٤٣.

٤- روح الجنان ٢:٦٣.

الوجه الثالث من وجوه الجمع بين الآيات: أن القرآن نزل في شهر رمضان على قلب النبي (ص)، ثم نزل تدريجاً، و كأنه ٩ لم يكن مأذوناً في تلاوته و نشره أولاً.

و يقرب منه ما اختاره الفيض الكاشاني في المقدمة التاسعة من تفسيره حيث قال: «كأنه أريد بـ«البيت المعمور» نزول معناه على قلب النبي (ص)» (١)

و هو ظاهر بعض الروايات أيضاً كخبر المفضل بن عمر عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «يا مفضل إن القرآن نزل في ثلاث و عشرين سنة، و الله يقول: (شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ)، و قال: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ * إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ)، و قال: (لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ).

قال المفضل: يا مولاي فهذا تنزيله الذي ذكره الله في كتابه، و كيف ظهر الوحي في ثلاث و عشرين سنة؟

قال: نعم يا مفضل، أعطاه القرآن في شهر رمضان، و كان لا يبلغه إلّا في وقت استحقاق الخطاب، و لا يؤديه إلّا في وقت أمر و نهى، فهبط جبرائيل (ع) بالوحي فبلغ ما يؤمر به و هو قوله: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ)، فقال المفضل: أشهد أنكم من علم الله علمتم، و بقدرته قدرتم، و بحكمه نطقتم، و بأمره تعملون» (٢)

أقول: قد يدل ذيل الحديث على مدّعه، و أمّا صدره فمبهم، و ما أدري أيّ شىء فهم المفضل من الآيات الأربعة المتعارضه حتّى قال: «يا مولاي فهذا تنزيله الذي ذكره الله في كتابه»؟!

و على أى حال، فإنّه يرد على هذا الوجه أمور:

ص: ٥٨

١- تفسير الصافي ١: ٦٥.

٢- بحار الأنوار ٩٢: ٣٠.

الأول: أنّ الخبر خبر واحد لا يفيد علماً ولا عملاً، ولا يمكن التمسك به مع تعارضه بأخبار آخر، نحو ما يدلّ على نزوله جملة إلى البيت المعمور.

و أما ما ذكره الفيض من أن المراد بالبيت المعمور هو قلب النبي ٩ فلا دليل عليه.

الثاني: أنّ القرآن ظاهر في عدم نزوله جملة عليه ٩؛ لقوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) (١)؛ لأنّ قوله: (كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) دليل على عدم نزوله جملة، بقوله تعالى (كَذَلِكَ) أي على التدرّج، و حكمه ذلك هو تثبيت فؤاده ٩؛ و لو نزل القرآن جملة واحده لكان من اللازم في الجواب إشعاره به.

الثالث: أنّه لو قيل بنزول القرآن جملة على النبي (ص) لأشكل الأمر في تفسير كثير من الآيات:

منها: قوله تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) (٢)، حيث إنّها ظاهره في نزول القول الثقيل بعدها، فلا يناسب نزوله جملة.

و منها: قوله تعالى: (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ) (٣)؛ فإنّ ظاهرها أنّ شرح الله صدره و وضع الوزر عنه و رفع ذكره كان قبل نزول السورة، و هو لا- يناسب نزول القرآن جملة في ليله القدر.

و منها: قوله تعالى: (طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) (٤)، و ظاهر الآية يعطى أنّه (ص) بعد نزول جملة من سور القرآن أتعب نفسه الشريفه حتّى تورّمت قدماه فنهاه الله عن ذلك بقوله: (طه...).

ص: ٥٩

١- الفرقان ٣٢.

٢- المزمل ٥.

٣- الانشراح ١-٤.

٤- طه ١.

و لو نزل القرآن عليه جملة لم يكن لقوله تعالى: (طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ) قبل التورم معنى، كما هو واضح.

و منها: قوله تعالى: (عَمَّا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ) (١)، و هي صريحه في أنه ٩ أذن لهم سابقاً في تركهم القتال وعودهم في المدينة فنزلت الآية، و هذا المعنى يناسب النزول التدريجي لا الدفعي.

و منها: قوله تعالى: (وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَهُ أُخْرَى) (٢)، حيث تحكى الآية رؤيته ٩ لملك الوحي في المعراج، و هذا المعنى لا يصح إلا بعد المعراج، و لا معنى له قبل ذلك.

و منها: قوله تعالى: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا...) (٣)؛ فإن الآية تدل على سماع الله تعالى قول المرأة (زينب بنت جحش) و محاورتها مع النبي (ص)، و هو يلاءم النزول التدريجي لا الدفعي.

و منها: قوله تعالى: (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا...) (٤)، فإن تزويج الله تعالى زينب رسوله بعد طلاق زيد لا يصح إلا بمجيء زمانه.

إذ كيف يصح نزول القرآن جملة في مكة قبل مجيء وقته؟ بل مع عدم تحقق موضوعه كيف يصح نزول قوله تعالى: (زَوَّجْنَا كَهَا)؟!

و منها: قوله تعالى: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا) (٥)، و هذه الآية تنادى بأعلى صوتها أنه تعالى يقول لنبية: إننا نرى فعلاً تقلب وجهك في السماء، و كأنه كان ينتظر الأمر بتقلب وجهه، الذي هو موضوع لنزول

ص: ٦٠

١- التوبة ٤٣.

٢- النجم ١٣.

٣- المجادلة ١.

٤- الأحزاب ٣٧.

٥- البقره ١٤٤.

الآية، فلا يصح أن تنزل الآية قبل هذا؛ لعدم تحقق موضوعه كما هو واضح لمن له أدنى تأمل، إلى غير ذلك من الآيات.

الأمر الرابع: أن الزوايات داله على أنه (ص) لم يكن عالماً بالقرآن، بل أخبره الله تعالى بإنزال القرآن عليه تدريجاً و نجوماً، و هي كثيرة:

منها: ما ورد في ذيل قوله تعالى: (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ * لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى...)(١)، كما ورد في مجمع البيان، قال:

«قال المفسرون أن بنى عمرو بن عوف اتخذوا مسجد قباء، و بعثوا إلى رسول الله ٩ أن يأتيهم فأتاهم و صلى فيه، فحسداهم جماعة من المنافقين من بنى غنم بن عوف، فقالوا بنى مسجداً فنصلى فيه، و لا- نحضر جماعه محمد ٩، و كانوا اثني عشر رجلاً، و قيل: خمسة عشر رجلاً... فبنوا مسجداً إلى جنب مسجد قباء.

فلما فرغوا منه أتوا رسول الله (ص) و هو يتجهز إلى تبوك، فقالوا: يا رسول الله إنا قد بنينا مسجداً لذي العله و الحاجه و الليله المطيره و الشاتيه، و إنا نحب أن تأتينا فتصلى فيه و تدعو لنا بالبركه، فقال (ص): إني على جناح السفر و لو قدمنا أتيناكم إن شاء الله فصلينا لكم، فلما انصرف رسول الله (ص) من تبوك نزلت عليه الآية في شأن المسجد» (٢)

و هذه الروايه داله على أن القرآن نزل تدريجاً لا جملة، و لو كان القرآن نزل جملة لكان صلوات الله عليه عالماً بمقاصدهم.

و منها: ما رواه المجلسي عن عليّ (ع) في قصه أصحاب الكهف، قال: «فقالوا: يا محمد أخبرنا عن فته كانوا في الزمان الأول، ثم غابوا، ثم ناموا...»

فقال لهم رسول الله (ص): إني لا اخبركم بشي ء إلا من عند ربي إنما انتظر الوحي يجيى ء، ثم اخبركم بهذا غداً، و لم يستثن إن شاء الله، فاحتبس الوحي عنه أربعين

ص: ٦١

١- التوبه ١٠٧-١٠٨.

٢- مجمع البيان ٥: ١٢٥.

يوماً حتى شكّ جماعه من أصحابه، فاعتم رسول الله ٩ و فرحت قريش بذلك، و أكثر المشركون القول، فلما كان بعد أربعين صباحاً نزل عليه بسوره الكهف»(١)

و هذه القصّه تعطينا أنّه (ص) لم يكن عالماً بما سألوا عنه، و أنّه ٩ كان ينتظر الوحي.

و أما احتمال أنّه (ص) كان عالماً لكنه لم يكن مسموحاً له في النقل فشيء غير معقول، بل خلاف ظاهر الروايه.

و لا يخفى أنّ أصل مقاله (ص): «انتظر الوحي» حقّ لا بحث فيه، و يعلم منه أنّه لم يكن القرآن نازلاً عليه (ص) جملة، و أما انتظاره أربعين يوماً فأمر مشكل، و إن نقله العلامة عن العياشي من دون تعليق عليه، قال: «و في تفسير العياشي عن عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله ٧، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب، قال: إذا حلف رجل بالله فله ثنياها إلى أربعين يوماً و ذلك أنّ قوماً من اليهود سألوا النبي ٩ عن شيء، فقال: ائتوني غداً (و لم يستثن) حتى أخبركم، فاحتبس عنه جبرئيل أربعين يوماً ثم أتاه و قال: (وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا) (٢)

و لنا في القصّه و انتظاره (ص) أربعين يوماً بحث و كلام أوردناه في الجزء الثالث و اخترنا هناك عدم إمكانه، و أنّه تعالى لا يفعل بنبيّه ذلك حتى يعيبوا عليه انقطاع الوحي عنه ٩.

الأمر الخامس: أن تعدد النزول -بمعنى أنّه نزل جملة ثم نزل تدريجاً- شيء لا نفهمه.

و هل يمكن تصوّر نزوله مرّة اخرى بعد نزوله أولاً؛ إذ لا يكون النزول الثاني وحيّاً منزلاً بل إجازة في القراءة على الناس، كما هو ظاهر خبر المفضل بن عمر المتقدم الوارد فيه: «نعم يا مفضل، أعطاه القرآن في شهر رمضان، و كان لا يبلغه إلّا وقت استحراق الخطاب...».

ص: ٦٢

١- بحار الأنوار ٩٣: ٨٠.

٢- الميزان: ٣: ٣١١.

و هذا-أى كون المره الثانيه اجازته-خلاف الفرض بل خلاف الواقع؛ لأن من المسلم أن نزول القرآن و تحقق الوحي إنما كان تحققاً تدريجياً، و يدل عليه تغير حاله(ص) حين نزوله، و ليس الأمر كما روى من تطبيق القرآن مع جبرائيل(ع) فى كل سنه مره. إن قلت:أليس تقولون أن الفاتحه يقال لها السبع المثانى، و أنه قيل فى وجه تسميتها بذلك أن السوره نزلت مرتين،فلذا قيل:السبع المثانى؟!

قلت: أولاً: أن هذا غير مسلم، كما يأتى بيانه فى محله إن شاء الله.

و ثانياً: أنه على فرض تسليمه فهو دليل على أن القرآن لم يكن نازلاً مرتين، و إلا لا يكون النزول مرتين من خصوصيات الفاتحه. و الحاصل: أن من أثبت نزولين للفاتحه، يثبت عدم نزول القرآن مرتين، و هذا واضح.

و قد اكتفينا فى رد القول بنزول القرآن جملة على قلب النبي ٩ بهذه الوجوه الخمسه خشيه الملل كما اكتفينا فى نقل الأقوال المتعرضه لحل المسأله و توجيهها على ثلاثه أقوال، لئلا يكون البحث فيها نقلاً و نقضاً تطويلاً بلا طائل؛ لأن أكثر أبحاثها قد علم مما ذكرنا.

تقديم أمور في بيان المختار في نزول القرآن

إشاره

و أما المختار في المقام فيبانه يتوقف على تقديم امور:

ص: ٦٤

الأمر الأول: كيفية استعمال لفظ القرآن

قد يظهر من كلام بعض المفسرين أو أكثرهم أنّ إطلاق لفظ القرآن على القرآن الموجود بأيدينا من سورة الفاتحة إلى آخره هو إطلاق على نحو الحقيقة، وأن استعماله في سورة أو آية أو في بعض القرآن على نحو المجاز يحتاج إلى العناية.

لكن الحقّ خلافه؛ لأنّ استعمال لفظ القرآن نظير استعمال الماء في القليل والكثير على الحقيقة كما تشهد عليه اللغة، بل صرح به بعض الأصوليين وغيرهم.

قال أبو البقاء في كلياته: «و في التلويح: هو (القرآن) في العرف العام اسم لهذا المجموع، و عند الأصوليين وضع تاره للمجموع و تاره لما يعمّ الكلّ و البعض، فيكون القرآن حقيقه فيهما باعتبار وضع واحد» (1)

و لصاحب المعالم هاهنا تحقيق رشيق في بحث الحقيقة اللغويه إليك نصّه:

قال: «و الضمير في إنّنا أنزلناه للسورة لا للقرآن، و قد يطلق القرآن على السورة و على الآيه، فإن قيل: يصدق على كلّ سورة و آيه أنّها بعض القرآن، و بعض الشئ لا يصدق عليه أنّه نفس ذلك الشئ.»

قلنا: هذا إنّما يكون فيما لا يشارك البعض الكلّ في مفهوم الاسم كالعشره؛ فإنّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصه فلا يصدق على البعض، بخلاف نحو الماء فإنّه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكل و على أيّ بعض فرض منه.

فيقال: هذا البحر ماء، و يراد منه مفهومه الكلي، و يقال: أنّه بعض الماء، و يراد منه مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم.

و القرآن من هذا القبيل، فيصدق على السورة أنّها قرآن و بعض من القرآن بالاعتبارين.

على أنّنا نقول: إنّ القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشّخصي وضعا آخر، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: السورة بعض القرآن.

ص: ٦٥

و ذكر السيد في درره نحوه حيث قال: «و الجواب الصّحيح أنّ قوله تعالى: (الْقُرْآنُ) في هذا الموضوع لا- يفيد العموم و الاستغراق و إنّما يفيد الجنس من غير معنى الاستغراق» (١)

و يؤيد هذا المعنى الإستعمالات القرآنيه و العرف، و استعمالات الأئمه:، كقوله تعالى: (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ) (٢)، و قوله تعالى: (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا) (٣)، و قوله تعالى: (فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا. يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ) (٤)

و كقولهم: أخاف أن ينزل في القرآن، و نحوه.

و كذا قولهم: تستحب قراءة القرآن أو تكره، و أمثال ذلك في الروايات كثيره لا حاجه إلى نقلها.

فقد ظهر أنّ لفظ القرآن استعمل في كلامه تعالى و الأئمه: و العرف في بعض القرآن بلا عنايه.

ص: ٦٦

١- الدرر ٢: ٢٥٣.

٢- الأعراف ٢٠٣

٣- الإسراء ٤٥.

٤- الجن ١-٢.

الأمر الثاني: كيفية نزول الوحي وإثبات تدريجيته

علم أنه يظهر من بعضهم أنّ تحقّق الوحي و التّبوه بنزول جبرائيل (ع) بالقرآن، إلّا أنّ الظاهر خلافه كما يظهر من الأخبار من أنّه ٩ كان يرى أولاً في التّوم رؤيا صادقه، ثمّ كان يسمع صوت جبرائيل ثمّ كان يسمع صوت جبرائيل (ع) ثمّ يراه بعينه، و أنّه كان نبياً ثلاث سنين، ثمّ كان رسولاً.

بل يظهر من بعض الأخبار عن الأئمة الأطهار: أنّه ٩ كان له ملك يسدده منذ نعومه أظفاره إلّا أنّه ليس مورد بحثنا، بل مورد البحث هو أوّل التّبوه و نزول الوحي.

و نشير هنا إلى بعض ما ورد في المقام من الروايات:

الاولى: ما ورد في البحار من «أنّه ٩ أرسله الله تعالى بعد أربعين سنة من عمره حين تكامل بها و اشتدّت قواه ليكون متهيئاً و متأهباً لما انذر به، و أنّ لبعثته درجات: أوّلها الرؤيا الصادقه» (١)

الثانية: ما رواه الشّعبى، و داود بن عامر: «أنّ الله تعالى قرن جبرائيل بنبوه نبّيه ثلاث سنين يسمع حسّه و لا يرى شخصه، و يعلمه الشىء بعد الشىء، و لا ينزل عليه القرآن فكان في هذه المدّة مبشّراً غير مبعوث إلى الامّه» (٢)

الثالثة: ما رواه على بن إبراهيم بن هاشم القمى: «أنّ التّبي ٩ لمّا أتى له سبع و ثلاثون سنة كان يرى في نومه كأنّ آتيا أتاه، فيقول يا رسول الله، فينكر ذلك، فلمّا طال عليه الأمر كان يوماً بين الجبال يرمى غنماً لأبى طالب، فنظر إلى شخص يقول: يا رسول الله، فقال له من أنت؟ قال: أنا جبرائيل، أرسلنى الله إليك يتخذك رسولاً» (٣)

ص: ٦٧

١- بحار الأنوار ١٨: ١٩٣، ح ٢٩.

٢- بحار الأنوار ١٨: ١٩٣، ح ٢٩.

٣- المناقب (ابن شهر آشوب) ١: ٤٤. بحار الأنوار ١٨: ١٩٤، ح ٣٠.

الرابعه: ما فى البحار عن الاختصاص: «قرن اسرافيل برسول الله ثلاث سنين يسمع الصوت ولا يرى شيئاً، ثم قرن به جبرائيل عشرين سنه، و ذلك حيث اوحى إليه...»(١)

إلى غير ذلك من الروايات الوارده، التى تشير إلى أنّ أمر النبوه إنّما حصل تدريجاً.

ص: ٦٨

١- بحار الأنوار ١٨:٢٣٢، ح ٧٥

الأمر الثالث: زمان تحقّق النبوه

قال العلامة المجلسي: «اختلفوا في أول النبوه على خمسة أقوال:

الأول: لسبع عشره خلت من شهر رمضان.

الثاني: لثمان عشره خلت من شهر رمضان.

الثالث: لأربع و عشرين خلت من رمضان.

الرابع: الثاني عشر من ربيع الأول.

و الخامس: لسبع و عشرين من شهر رجب.

و المشهور بين العامه أنه (ص) بعث في شهر رمضان.

و أما المشهور بين الخاصه: فإنه (ص) بعث في يوم سبع و عشرين من رجب، و أرسلوه إرسال المسلمات» (١)

و قال الأردبيلي: «بعث يوم السابع و العشرين من رجب و له أربعون سنه» (٢)

و نقل في البحار عن الكافي و أمالي المفيد: أربعة أخبار كلّها تدلّ على ذلك (٣)

و لعلّ هذا هو المشهور بينهم، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه.

أقول قد يعدّ البحث في ذلك بين أبناء هذا الزّمان بحثاً منحرفاً، لكن مع ذلك لا مانع من البحث فيه إجمالاً فنقول:

إنّ المشهور بينهم و إن كان هو ذلك إلّا أنّه قد ورد في بعض الأخبار ما يخالف المشهور، فعن عيون أخبار الرضا عنه (ع): «فإن

قال: فلم جعل الصوم في شهر رمضان خاصّه دون سائر الشهور؟ قيل: لأنّ شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل الله تعالى فيه القرآن-

إلى قوله (ع)- وفيه تبيّن محمد (ص)» (٤)

ص: ٦٩

١- بحار الأنوار ١٨: ١٩٠، ح ٢٥.

٢- جامع الرواه ٢: ٤٦٣.

٣- بحار الأنوار ١٨: ١٨٩.

٤- عيون أخبار الرضا ٧: ١٢٣.

و الخبر كما ترى صريح في أنه ٩ بعث في شهر رمضان، و قد يظهر من بعض العلماء القول بكونه مبعوثاً في شهر رمضان، و لفظ المشهور في كلماتهم دليل عليه.

قال المفيد: «في سوانح اليوم السابع و العشرين - و هو يوم المبعث:-

روى عن ابن عباس و أنس بن مالك أنهما قالاه: أوحى الله عزّ و جلّ إلى النبي (ص) يوم الاثنين السابع و العشرين من شهر رجب، و له أربعون سنة.

و قال ابن مسعود: إحدى و أربعون سنة.

و قيل: بعث في شهر رمضان؛ لقوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) أى ابتداء إنزاله في السابع عشر أو الثامن عشر» (١)، انتهى كلام المفيد.

و ظاهر كلامه أنّ هناك من ذهب إلى أنّ بعثته في شهر رمضان و إن لم يصرح بإسمه، لكن كلام تاج الموالي صريح فيه كما يأتي نقله.

و يظهر من كلام الشعرا في ذيل سورة إنا أنزلناه من تفسير مجمع البيان أمران:

١- عدم كون المبعث في رجب قولاً مشهوراً.

٢- ميله إلى أنّه في شهر رمضان، حيث قال: «فإن قيل: إن كان ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان فما وجه الجمع بينه و بين ما ذكره بعضهم، أن المبعث في رجب؟

قلنا: إن صحّ ذلك و لم يشته على الراوى المبعث بالمعراج أمكن حمله...».

فقوله: «إن صحّ ذلك» إشارة إلى عدم اعتقاده أنّه (ص) بعث في رجب، و قوله: «و بين ما ذكره بعضهم» إشارة إلى أنّه ليس بمشهور.

ص: ٧٠

١- حكاة عنه في بحار الأنوار ٩٨: ٢٠٠.

الأمر الرابع: بيان عدم الملازمه بين النبوه و نزول القرآن

المذى يظهر من كلمات بعضهم أنّ النبوه إنّما تحققت بنزول القرآن، كما يظهر ذلك من بعض الأخبار الواردة فى شأن نزول سورة إقرأ.

قال فى مجمع البيان: «إنّ هذه السوره أول ما نزل من القرآن، و أول يوم نزل جبرائيل (ع) على رسول الله (ص) و هو قائم على حراء، علمه خمس آيات من أول هذه السوره» (١)

ثمّ نقل حديثاً يستفاد منه فى بدء النظر أنّه حين رأى رسول الله (ص) جبرائيل (ع) نزل عليه القرآن و هو الفاتحه، فراجع.

أقول: أمّا فى مقام الثبوت، فكما يمكن أن تفترن النبوه بوحي القرآن، كذلك يمكن أن تتحقّق قبل الوحي القرآنى بنزول جبرائيل أو اسرافيل على رسول الله (ص) و إتيانه بالنبوه، كما هو الحال فى موسى (ع) و غيره من الأنبياء، حيث إنّ نبوته كانت قبل نزول التوراه بسنين، كما هو واضح.

و أمّا فى مقام الإثبات فليس لنا دليل يدلّ على الملازمه أو المقارنه، بل يظهر من بعض الأخبار أنّه (ص) تتبأ قبل نزول القرآن عليه ٩٠، كما مرّت الإشاره إليه فى خبر الاختصاص، حيث صرح بأنّه: «قرن اسرافيل برسول الله (ص) ثلاث سنين يسمع الصوت و لا يرى شيئاً، ثمّ قرن به جبرائيل عشرين سنه و ذلك حيث أوحى إليه» (٢)

و الخبر المزبور كالصريح فى عدم نزول القرآن فى ثلاث سنين؛ لمكان قوله: «ثمّ قرن به جبرائيل عشرين سنه، و ذلك حيث أوحى إليه» لأنّ من المسلم أنّ ملك الوحي القرآنى هو جبرائيل، و نحوه غيره من الأخبار.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون فى شهرين تقريباً أو ثلاث سنين نبياً و لم ينزل عليه القرآن بعد؟!

ص: ٧١

١- مجمع البيان ١٠: ٣٩٨.

٢- بحار الأنوار ١٨: ١٩٠.

قلت: مع عدم الملازمه اثباتاً و ثبوتاً لا معنى للتشكيك فيه.

مضافاً إلى وقوع نحوه في غيره من الأنبياء، كما في موسى (ع) الذي كان نبياً سنين طويلة لم تنزل عليه التوراه إلا بعد مدّه مديده أنزل الله عليه فيها الألواح، كما صرح به القرآن في قوله تعالى -بعد نجاه قومه و حضوره الميقات- قال: (يا موسى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَ بِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ...) (١)

و قوله تعالى: (وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ...) (٢)

هذا ما اعتقده بعض علمائنا، كما في تاج المواليد للطبرسي^٧، قال: «بعث ٩ بمكه يوم الجمعة السابع و العشرين من رجب و هو ابن أربعين سنة، و انزل عليه القرآن يوم الإثنين لإحدى عشره ليله بقيت من شهر رمضان» (٣)

ص: ٧٢

- ١- الأعراف ١٤٤.
- ٢- الأعراف ١٤٥.
- ٣- تاج المواليد ٦.

الأمر الخامس: عدم الفرق بين الإنزال و التّنزيل

و قد تكلمنا فيه حول كلام العلامة فلا نعيد.

فالتّتيجه: أنّ مقتضى الأمر الأوّل صحّحه صدق القرآن على الآيه و السّوره.

و مقتضى الأمر الثّاني: تحقّق النبوه تدريجاً.

و مقتضى الأمر الثّالث: أنّ المشهور تحقّق النبوه فى اليوم السّابع و العشرين من رجب، و شهر رمضان قولاً و روايه.

و مقتضى الأمر الرّابع: عدم الملازمه بين النبوه و نزول القرآن.

و مقتضى الأمر الخامس: عدم الفرق بين الإنزال و التّنزيل.

إذا تحرّر ذلك فاعلم أنّ القرآن يدلّ صريحاً على نزوله فى شهر رمضان؛ لمكان قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ)، و ليس فى قبالة دليل يدلّ على نزوله فى شهر رجب، كما لا دليل متقن يدلّ على نزول لفظاً أو معنى جملة على قلب الرّسول (ص)، أو إلى البيت المعمور.

و كذا ليس لنا دليل يدلّ على الفرق بين الإنزال و التّنزيل.

فحينئذٍ نقول: إنّ معنى (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) هو تحقّق نزول القرآن الذى هو بركه و هدايه فى شهر رمضان، و قد تقدّم أنّ النبوه فى شهر رجب، و لا ملازمه بينهما كما مرّ.

إن قلت: إنّ ظاهر الآيه أنّ القرآن نزل جملة بتمامه فى شهر رمضان.

قلت: لا- وجه للظهور فى ذلك بعد أن تقدم أنّ القرآن كما يستعمل فى الآيه و السّوره، يستعمل فى تمام القرآن. و منه يظهر ضعف قولهم: إنّ المراد حينئذٍ ابتداء نزول القرآن.

و وجه الضّعف أنّه ليس نزول القرآن إلّما مثل الوحي و النبوه، فكما يصحّ أن يقال: أنّه نزل و تحقّق الوحي و النبوه فى رجب أو فى يوم كذا، يصحّ أن يقال: أنّ القرآن نزل فى شهر رمضان، بلا حاجه إلى تفسير الآيه بابتداء نزول القرآن، و كم له

فى العرف من نظير، فإنه يقال: نزل الغيث أو السيل فى ساعه كذا، و ليس معناه ابتداء نزول الغيث أو السيل فى تلك الساعه، مع أن ابتداءهما حقيقه كان فى ساعه كذا، و ليس هذا إلا من باب أن الغيث و السيل يصدق فى الآن الأول أنه غيث أو سيل، و أنه نزل فى ساعه كذا، كما هو واضح، و عدم القبول مكابره.

فتحصّل من تمام ذلك أنّ رسول الله (ص) تحققت نبوّته فى سبع و عشرين من رجب بإخبار جبرائيل أو اسرافيل، و أنه كان يتردّد عليه بما يقرب من شهرين أو أكثر حتى نزل القرآن.

و احتمال المجلسى الأول عدم نزول القرآن عليه بعد المبعث ثلاث سنين - حيث قال فى شرحه الفارسى على الفقيه:-

«إنّ من الممكن عدم نزول القرآن لثلاث سنوات بشكل متوال أو متفرقاً من أول زمان البعثه إلى زمان وفاته صلوات الله عليه أى طيله ثلاث و عشرين سنه»^(١)

و اعتقد ما اخترناه من كون نزول القرآن بعد شهرين بعض علمائنا، منهم صاحب تاج المواليه حيث قال: «بعث (ص) بمكّه يوم الجمعة السّابع و العشرين من رجب، و هو ابن أربعين سنه، و انزل عليه القرآن يوم الاثنين لإحدى عشره ليله بقيت من شهر رمضان»^(٢)

و جعله المجلسى فى أربعينه أول الاحتمالات حيث قال: «السابع: معنى نزول القرآن فى ليله القدر: و قد نزل فى ثلاث و عشرين سنه منجماً كما ذكره المفسرون، فليل: المراد ابتداء نزوله»^(٣)

فتحصّل من تمام ذلك أنّ ظاهر القرآن هو نزوله بنزول سوره اقرأ فى شهر رمضان فى ليله القدر و فى ليله مباركه إلى النبى (ص)، لا كلّ القرآن.

ص: ٧٤

١- شرح من لا يحضره الفقيه كتاب الصوم طبع اول ١٤١:٢ (ممکن است كه از اول بعثت تا وفات كه بيست و سه سال بود در سه سال متوالى يا متفرق قرآن نيامده باشد).

٢- تاج المواليه ٦.

٣- الأربعين ١٧٢، ح ٣٧.

ثم إنى رأيت كلام بعض الأعظم يوافق ما ذكرنا، وإليك نصه:

«و الحاصل من مجموع تلك الآيات، أنّ القرآن نزل فى شهر رمضان فى ليله مباركه، هى ليله القدر، و حكمه الصوم فى هذا الشهر المعظم، و العباده فيه، و التعظيم له، هو نزول القرآن فيه.

و ذكر كثير: أنّ ابتداء نزول القرآن كان فى ليله القدر، و لزم منه أن يكون المبعث فى شهر رمضان إن قلنا أوّل البعثه أوّل نزول القرآن، و إن لم نجعل أوّل المبعث وقت نزول القرآن، أمكن كونه فى شهر رجب، كما هو معروف بيننا- إلى أن قال:- و لا منافاه فى أن يكون المبعث فى رجب، و بدو نزول القرآن فى شهر رمضان» (١)

هذا كلّ بالنظر إلى نفس القرآن، و أمّا بالنظر إلى الأخبار فقد يظهر منها وجه آخر، إجمال القول فيه: أنّ القرآن نزل تدريجاً فى مدّه ثلاث و عشرين سنه، و فى شهر رمضان (ليله القدر) نزل تفسير القرآن، و بيان ما سيجرى و يكون فى تمام السّنه لرسول الله (ص) و الائمة الإثنى عشر:.

هذا هو الظاهر من الأخبار الوارده فى ذيل سوره القدر و لعلّ قوله تعالى: (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) (٢) يشير إليه.

و على أى حال، فهذا المعنى تدل عليه أخبار كثيره:

منها الحديث التاسع من تفسير البرهان ذيل سوره إنّا أنزلناه قال: «إنّ رسول الله ٩ لَمّا اسرى به و لم يهبط حتّى أعلمه الله جلّ ذكره علم ما قد كان و ما سيكون.

و كان كثير من علم ذلك جمله يأتى تفسيره فى ليله القدر.

و كذلك كان على بن أبى طالب ٧ قد علم جمله العلم، و يأتى تفسيره فى ليالى القدر» (٣)

ص: ٧٥

١- حاشيه كتاب الوافى ٢: ٥٨-٥٩.

٢- القيامه ١٩.

٣- البرهان ١٠: ٣٤٥.

و هذا المعنى هو الذى اختاره الفيض فى آخر المقدمه التاسعه، حيث قال: «و بالجمله، تتميم إنزاله بحيث يكون هدى للناس و بينات من الهدى و الفرقان، كما قال سبحانه: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) -يعنى فى ليله القدر منه- (هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ) -إلى أن قال:-

و قد قال الله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)، أى حين أنزلناه نجومًا، فإذا قرأنا عليك حينئذٍ فاتبع قرآنه أى جملته، ثم إن علينا بيانه فى ليله القدر بإنزال الملائكه و الرّوح فيها عليك و على أهل بيتك من بعدك بتفريق المحكم من المتشابه، و بتقدير الأشياء و تبين أحكام خصوص الوقائع التى تصيب الخلق فى تلك السنه إلى ليله القدر الآتية.

قال فى الفقيه: تكامل نزول القرآن ليله القدر، و كأنه أراد به ما قلناه.

و بهذا التّحقيق حصل التوفيق بين نزوله تدريجاً و دفعه و استرحنا من تكلف المفسرين» (1)

و هذا ما اختاره فى الوافى أيضاً من كتاب الحجّه، إن شئت فراجع.

و الإنصاف أنّه كلام جيّد بلحاظ الأخبار، و لعلّه مأخوذ من بطن القرآن الذى كشفت عنه الأخبار.

فالحقّ الحقيق الذى لا- معدل عنه- مع قطع النّظر عن الأخبار- ما ذكرنا من نزول القرآن فى ليله القدر من شهر رمضان بنزول خمس آيات من أوّل سورة «اقرأ»، و أنّ النبوه تحققت فى رجب، و لا- ملازمه بينهما، و ليس فيه أىّ تكلف، فالوجهان وجهان مقبولات عندنا.

هذا ما تيسر لنا عاجلاً، و الله العالم بحقائق الامور و الهادى إلى الصّواب و الرّشاد.

ص: ٧٦

١- تفسير الصافى ١: ٦٦.

الفصل الثاني

اشاره

ص: ٧٧

و هذا و إن لم يكن من التفسير الموضوعي إلا أنا نبحت عنه استطراداً، فإنه وقع الخلاف في أول ما نزل من القرآن على أقوال:

أحدها: -و هو المشهور- قوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) إلى قوله تعالى: (مَا لَمْ يَعْلَمْ) (١).

ثانيها: سورة الفاتحة، قال الزمخشري في الكشاف: «ذهب ابن عباس، و مجاهد إلى أن أول سورة نزلت «اقرأ»- ثم قال:- و أكثر المفسرين على أن أول سورة نزلت هي، فاتحة الكتاب» (٢).

ثالثها: (يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ...) (٣) و هو المنسوب إلى جابر- كما سيأتي- و أظهرها هو القول الأول؛ لأنه ليس للقول الثاني و الثالث دليل يعتنى به، لذا نحاول الاشارة اليهما أولاً، ثم إلى بيان دليلهما و الجواب عنهما، ثم نذكر دليل المختار، فنقول:

إنه استدلل للقول الثاني- كون الفاتحة أول ما نزل- بامور:

الأول:- كما في الاتقان- و حجته ما أخرجه البيهقي في الدلائل و الواحدى من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن أبي ميسره عمرو بن شرحبيل أن رسول الله ٩ قال لخديجه: «إني إذا خلوت وحدي سمعت نداءً، فقد و الله خشيت أن يكون هذا أمراً؛ فقالت: معاذ الله ما كان الله ليفعل بك، فو الله إنك لتؤدى الأمانه و تصل الرحم و تصدق الحديث. فلما دخل أبو بكر ذكرت خديجه حديثه له و قالت: اذهب مع محمد (ص) إلى ورقه، فانطلقا فقضا عليه، فقال: «إذا خلوت وحدي سمعت نداءً خلفي يا محمد يا محمد، فانطلق هارباً في الأفق» فقال: لا تفعل، إذا أتاك

ص: ٧٨

١- العلق ١-٥.

٢- الكشاف ٤: ٧٧٥.

٣- المدثر ١-٢.

فأثبت حتى تسمع ما يقول، ثم اتنتى فأخبرنى، فلما خلا ناداه يا محمد قل: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ) حتى بلغ: (وَلَا الضَّالِّينَ)» الحديث. هذا مرسل رجاله ثقات.

وقال البيهقي: إن كان محفوظاً فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعد ما نزلت عليه اقرأ و المدثر» (١) انتهى.

قلت: لا يكاد ينقضى تعجبي من السيوطي و البيهقي، أما عن البيهقي فلأن توجيهه بما ذكره و موافقته له أمر بعيد، بل غلط؛ لأنه
بعد نزول سورة اقرأ و المدثر لا معنى لخوفه من نفسه و هربه من الملائكة و تسليه خديجه له (ص) و لو بناءً على اعتقادهم في
أمره (ص).

و الحاصل، احتمال أمثال ذلك في أول الأمر و إن كان ممكناً على مذهبهم إلما أنه لا يصح بعد نزول الملائكة بمرات و
مأموريته ٩ بتكاليف، كما في سورة المدثر من الإنذار و نحوه.

و ممياً ذكرنا يعلم وجه التعجب من السيوطي؛ لأنه نقل كلام البيهقي بلا إيراد و نقد عليه، بل سكوته دليل على رضاه به و قبول
توجيهه.

و الحق في الجواب: أن الخبر مرسل شاذ، معارض بأخبار كثيرة داله على أن أول ما نزل هو اقرأ، هذا مع أن في متن الخبر ما لا
يخفى من شكه (ص) و تردده في أمره و تسليه خديجه له بقولها له (ص): «ما كان الله ليفعل بك»، كل ذلك يسقطه عن الاعتبار،
و يأتي البحث حوله عن قريب.

و أمما نسبه الكشاف هذا القول إلى الأكثر فخاليه عن السداد؛ لأنه لم يذهب إليه إلما قليل، و من هنا قال السيوطي: «قال ابن حجر:
و الذي ذهب إليه أكثر الأئمة هو الأول، و أمما الذي نسبه إلى الأ-كثر فلم يقل به إلما عدد أقل من القليل بالنسبه إلى من قال
بالأول» (٢)

ص: ٧٩

١- الاتقان ٢٥، ط-مصر.

٢- المصدر السابق.

الثاني: أنه لا شك في اعتبار الفاتحة في الصَّلاة، وقد ورد أنه: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١)، والحال أنه جاء في سورة اقرأ: (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (٢)، فلا يصح حينئذٍ ما في سورة اقرأ، إلا أن يكون نزولها بعد الفاتحة.

قلت: أولاً: إنه مرّت منّا الاشارة في أوّل البحث إلى أنّ القول الأوّل هو نزول خمس آيات من اقرأ لا تمامها، فحينئذٍ يمكن أن يكون نزول ما بعد خمس آيات من سورة اقرأ بعد الفاتحة، بل هو غير بعيد.

و ثانياً: إنّ عدم صحّحه الصَّلاة في أوّل الأمر إلا بالفاتحة أوّل الكلام؛ لأنّ الأحكام إنّما جاءت تدريجاً، فيمكن أن يكون هذا-أى وجوب الفاتحة فيها- من هذا القبيل، فاعتبار لزوم الفاتحة اليوم لا يدلّ على اعتبارها في أوّل الأمر.

الثالث: أنّ التّسميه بالفاتحة تشعر بذلك، و تدلّ على هذه التّسميه، جملة من الروايات:

منها: ما عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت: أصلحك الله و ما المثاني؟ قال: «فاتحة الكتاب» (٣)

و منها: ما عن السدي عمّن سمع علياً (ع) يقول: «سبعاً من المثاني: فاتحة الكتاب» (٤)

و أوجب عنه بأنّ الفاتحة أوّل نزولاً باعتبار تمامها و كمالها، و لا ينافي ذلك أن يكون اقرأ أوّلاً باعتبار خمس آياتها الأوّل.

قال الاستاذ عبده في تفسير سورة اقرأ: «ثم هذا لا ينافي أنّ أوّل سورة نزلت كاملة بعد ذلك أمّ الكتاب، كما بيّناه في تفسيرها»

(٥)

ص: ٨٠

١- مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، ح ٨.

٢- العلق ٩-١٠.

٣- . بحار الأنوار ٨٢: ٢١.

٤- بحار الأنوار ٨٩: ٢٣٦.

٥- جزء عمّ (عبده) ١٢١.

قلت: هذا كله مبنى على كون التسميه بفاتحه الكتاب باعتبار النزول، أمّا لو قيل باعتبار كتابه الفاتحه أوّل القرآن كما قيل، أو باعتبار أنّها واجبه فى الصلاه، فلا حاجه إلى هذا التجشم.

فحينئذٍ نقول فى مقام الجواب: إنّما سمّيت السوره بالفاتحه؛ لافتتاح الكتاب بها، وجعلها فى أوّله، كما هو المرسوم.

و فى المجمع: «سمّيت بذلك لافتتاح المصاحف بكتابتها» (١)

إن قلت: نعم، إلّا أنّه لا يساعده ما نقل من عدم كتابتها فى أوّل قرآن على أمير المؤمنين و الإمام الصادق، بل و قرآن ابن عباس و ابن مسعود كما فى تاريخ القرآن لأبى عبد الله الزنجانى.

قلت: لم يثبت لنا وجود قرآن لعلى (ع) لم يكتب فى أوّله الفاتحه، و ما جمعه (ع) بعد النبى (ص) لم يره أحد من الصّحابه، بل فى حديث عنه (ع): «أنّ القرآن الذى عندى لا يمسه إلّا المطهرون و الأوصياء من ولدى» (٢)

فلم يكن قرآنه فى معرض الرؤيه حتّى ينقل لنا، و كذا القرآن المنسوب إلى

الإمام الصادق (ع).

مضافاً إلى أنّ القرآن المنسوب اليهما (ع) ناقص؛ لعدم ذكر للفاتحه أصلاً فى قرآن على (ع)، و عدم ذكر ستّ سور فى قرآن الصادق (ع).

و بذلك يتضح أنّ المنقول لا- اعتبار له، و أنّ الحقّ فى وجه التسميه هى كتابتها أوّل المصاحف، أو لوجوب قراءتها فى الصّلاه كما قيل.

أمّا القول الثّالث: فقد استدلّ عليه بخبر جابر، ففى المجمع: «قال الأوزاعى: سمعت يحيى ابن أبى كثير يقول: سألت أبا سلمه أىّ القرآن أنزل من قبل؟ قال: يا أيّها المدّثر.

فقلت: أو اقرأ باسم ربّيك؟ فقال: سألت جابر بن عبد الله أىّ القرآن أنزل قبلاً؟ قال: يا أيّها المدّثر، فقلت: أو اقرأ؟ فقال جابر: أحدّثكم ما حدّثنا رسول الله (ص): قال:

ص: ٨١

١- مجمع البيان ١: ٤٧.

٢- تفسير الصافى ١: ٣٩، المقدّمه السادسه.

«جاورت بحراء شهراً، فلما قضيت جوارى نزلت، فاستبطنت الوادى فنوديت، فنظرت أمامى و خلفى و عن يمينى و شمالى فلم أرَ احداً، ثم نوديت فرفعت رأسى فإذا هو على العرش فى الهواء يعنى جبرائيل، فقلت: دثرونى دثرونى، فصبوا علىّ ماءً فأنزل الله عزّ و جل: (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ)».

إلى أن قال: و فى هذا ما فيه؛ لأنّ الله تعالى لا يوحى إلى رسوله إلّا بالبراهين التّيره، و الآيات البينه الدالّه على أنّ ما يوحى إليه إنّما هو من الله تعالى فلا يحتاج إلى شىء سواها و لا يفرع و لا يفرق» (١)

و الذى يظهر من الطبرسى؛ أنّ الحديث من حيث الدّلاله لا إشكال فيه، بل الإشكال من جهه أُخرى و هو أنّ الحديث دالّ على تردّده ٩ فى أمره و خوفه، و هذا شىء لا يصحّ من رسول الله (ص).

فقد ردّ الحديث من هذه الجهه، إلّا أنّ الأظهر عندنا أنّ دلالة الحديث غير تامه.

و الوجه فى ذلك أنّ قوله ٩: «فإذا هو على العرش فى الهواء يعنى جبرائيل» دليل على أنّه ٩ كان يعرف جبرائيل من حيث نزوله عليه قبل ذلك، فالحديث يدلّ ضمناً على نزول جبرائيل عليه ٩ قبل هذا.

و هذا المعنى صريح ما نقله فى الدرّ المنثور عن جابر حيث جاء فيه: «فإذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على كرسى بين السّماء و الأرض...» (٢)

و يظهر من حديثه-أى جابر-الآخر، الذى نقله السيوطى ذيل سوره اقرأ، أنّه حصل فى الوحي فتره، ثم نزلت بعد الفتره المدثر، فهى الأولى بعد الفتره.

قال ابن شهاب: «و أخبرنى أبو سلمه عن عبد الرّحمان أنّ جابر بن عبد الله الأنصارى قال: و هو يحدث عن فتره الوحي، فقال فى حديثه: «بينما أنا أمشى إذ سمعت صوتاً من السّماء فرفعت بصرى فإذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على

ص: ٨٢

١- مجمع البيان ١٠: ١٧٣-١٧٤.

٢- الدرّ المنثور ٦: ٢٨١.

كرسى بين السماء والأرض، فرعبت منه ورجعت، فقلت: زمّلوني، فأنزل الله: (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ) إلى قوله: (وَالرَّجَزَ فَأَهْجُرْ) فحمى الوحي و تتابع» (١)

فعلم من تمام ذلك أنّ ما نقل عن النبي (ص) يدلّ على أنّ جبرائيل كان نازلاً عليه (ص) سابقاً و أنه كان يعرفه. فحينئذٍ يكون قول جابر بأنّ المدّثر هو أوّل ما نزل استنباطاً منه، و لا يخفى أنّ اجتهاده ليس بحجّه لنا بعد وضح عدم استقامه فهمه.

و يظهر أيضاً من خبره الآخر أنّ أوّل ما نزل هو سورة المدّثر بعد الفتره فلا ينافى كون سورة اقرأ أوّل ما نزل.

هذا، و قد ذكر في الاتقان أجوبه اخرى أعرضنا عن نقلها لوضوح ضعفها، و من أراد فليراجع (٢)

و بذلك يتضح أنّ الأظهر هو القول الأوّل و هو المشهور عند العامّة و الخاصّه، بل لم أجد القائل بغيره من الخاصّه.

و على أيّ حال، هذا القول هو كالمسلّم عندنا، و إن كان بين العامّة فيه خلاف، إلّا أنّه غير معتدّ به.

قال في الاتقان: «اختلف في أوّل ما نزل من القرآن على أقوال: أحدها و هو الصّحيح اقرء باسم ربّك- ثمّ قال:- روى الشيخان و غيرهما عن عائشه قالت: «أوّل ما بدأ به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصادقه في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصّبح، ثمّ حبّب اليه الخلاء، فكان يأتي غار حراء فيتحنّث فيه الليالي ذوات العدد، و يتزوّد لذلك، ثمّ يرجع إلى خديجه رضی الله عنها فتزوّد له لمثلها، حتى فجأه الحقّ و هو في غار حراء، فجاءه الملك فيه، فقال: اقرأ، قال رسول الله (ص): فقلت: ما أنا بقارىء، فأخذني فغطّني حتّى بلغ منّي الجهد، ثمّ أرسلني فقال: اقرأ! فقلت: ما أنا

ص: ٨٣

١- المصدر السابق ٣٦٨.

٢- الاتقان ٢٤.

بقارىء، فغطنى الثانيه حتى بلغ منى الجهد، ثم أرسلنى فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارىء، فغطانى الثالثه حتى بلغ منى الجهد، ثم أرسلنى، فقال: (اقرأ باسم ربك الذى خلق) حتى بلغ (ما لم يعلم) فرجع بها رسول الله ترجف بوادره الحديث (١)

و فى الدرّ المنثور: بدل «ترجف بوادره» «يرجف فؤاده» و فى ذيله: «فدخل على خديجه بنت خويلد، فقال: زمّلونى زمّلونى، فزمّلوه حتى ذهب عنه الرّوع، فقال لخديجه و أخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسى.

فقلت خديجه كلّا و الله ما يخزيك الله أبداً إنك لتصل الرّحم، و تحمل الكلّ و تكسب المعدوم، و تقرى الضّيف و تعين على نوائب الحقّ.

فانطلقت به خديجه حتى أتت ورقه بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عمّ خديجه، و كان امرأً قد تنصّر فى الجاهليّه، و كان يكتب الكتابه العبرانيّه فيكتب من الانجيل بالعبرانيّه ما شاء الله أن يكتب، و كان شيخاً كبيراً قد عمى، فقالت له خديجه: يابن عمّ اسمع من ابن اخيك.

فقال له ورقه: يابن أخى ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ٩ خبر ما يرى، فقال له ورقه: هذا التّاموس الذى أنزل الله على موسى! يا ليتنى أكون فيها جذعاً، يا ليتنى أكون فيها حياً إذ يخرجك قومك.

فقال رسول الله ٩: أو مخرجى هم؟ قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلّا عودى، و إن يدركنى يومك أنصرّك نصرّاً مؤزراً، ثمّ لم ينشب ورقه أن توفّى و فتر الوحي» (٢)

و نقل السيوطى عدّه روايات أخر مثلها فى كتابيه الاتقان و الدرّ المنثور، إن شئت فراجع.

و هذه الأحاديث قد تكرر ذكرها فى كتب التّواريخ و التّفسير و غيرها بلا أىّ اشاره إلى ضعف و نقد، و بلا تشكيك فيها، بل أرسلوها إرسال المسلّمات، فانظر إلى تفسير جزء عمّ لمحمّد عبده ليتضح ما قلناه، و إليك نصّه:

ص: ٨٤

١- الاتقان ٢٤.

٢- الدرّ المنثور ٦: ٣٦٨.

«صَحَّ فِي الْأَخْبَارِ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) أَوَّلَ مَا تَمَثَّلَ لَهُ الْمَلِكُ الَّذِي يَتَلَقَّى عَنْهُ الْوَحْيَ، قَالَ لَهُ الْمَلِكُ: اقْرَأْ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيءٍ، قَالَ: فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجِهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيءٍ، فغَطَّنِي الثَّالِثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجِهْدَ، فَقَالَ: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) حَتَّى بَلَغَ (مَا لَمْ يَعْلَمْ).

قال الزَّوْاوي: فرجع بها ترجف بوادره حتى دخل على خديجه. و الحديث طويل.

و فيه أَنَّ الْوَحْيَ قَدْ فَتَرَ فِتره بعد ذلك حزن لها النَّبِيُّ ٩ حزناً غداً منه مراراً كى يتردَّى من رؤس شواهِق الجبال، و لكن كان يمنعه تمثُّل الملك له و إخبار بأنَّه رسول الله حقاً...» (١)

و كلامه هذا صريح في عدّه الخبر من المسلّمات، و لذا قال: «صَحَّ فِي الْأَخْبَارِ» و لا أدري كيف قال بصحّه ما نقل مع دلالته على أَنَّ النَّبِيَّ (ص) بعد تحقُّق نبوّته في زمان الفتره كان يريد أن يقتل نفسه، بأن يتردى من رؤس الجبال، مع أَنَّ المسلم العادي لا يقصد قتل نفسه، بل هذا لا يقصده عاقل، و هذا واضح.

و أنت إذا تأملت في هذا الخبر و دلالته على قصد النَّبِيِّ ٩ إرداء نفسه من رؤس شواهِق الجبال في زمان رسالته، تقف على فساد هذا القول، و عدم صحّه هذا الخبر بلا حاجة إلى البيان و البرهان.

و مع هذا فإننا نرى كثيراً من مفسّري الشّيعة ينقلون بعض هذه الأخبار الدالّة على تردّد رسول الله (ص) في أمره و عدم علمه بنبوّته، و استمداده بورقه، و اظهاره ما لا يجوز له (ص) من عروض الجنون له أو قصد إلقاء نفسه من رؤس الجبال و... و لم يتفطنوا إلى أَنَّ هذه الامور مخالفه لمعتقداتهم؛ لملازمه وحى النبوه و الرساله اليقين من النبي و الرسول بكونه عن الله تعالى.

بل ليس لهذا نظير في الأنبياء السابقين، كيف! و عيسى (ع) تكلم في المهدي، و أخبر أنّه عبد الله آتاه الكتاب، و جعله نبياً.

ص: ٨٥

و خوطب موسى (ع) بعد وروده الطور: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (١)، (اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى) (٢).

و لم يرد في روايه تردد موسى و تزلزله في أوّل أمره، و الحال أنّ نبينا (ع) أفضل من جميع الأنبياء..

فالتتيجه: أنّ أمثال هذه الأحاديث هي من جعل الجاعلين و دسّ الدسّاسين، و الغرض منها هو النيل من مقامه و منزلته الربانيه، و جعله فرداً عادياً، مع أنّه ثبت في أخبارنا أنّه كان له (ص) ملك يراعاه و يسدّده منذ الصبا.

و من هنا لا يكاد ينقضى تعجبي من أبي الفتوح الزّازي و الطبرسي و الكاشاني صاحب تفسير المنهج حيث أوردوا هذه الأخبار بلا اشاره إلى الرّد و التّقذ.

و أما العلامه الطباطبائي فهو و إن أشكل على الحديث بعد نقله، و أجاد في الإيراد عليه، لكنّه لم يشر إلى ورود حديث يناسب المقام عن الائمه الطّاهرين، مع أنّ ما ورد عنهم: خال عن الإشكال و الايراد.

ص: ٨٦

١- طه ١٢.

٢- طه ٢٤.

و بعد أن اتضح أنّ هذه الأخبار كلّها ضعيفه من حيث المتن و السند، نقول: إنّ الدليل على أنّ سورة اقرأ أول ما نزل جملة أخبار وارده عن الأئمة::

الخبر الأول: ما رواه علي بن إبراهيم باسناده... عن عبد الله بن كيسان عن أبي جعفر (ع) قال: «نزل جبرئيل (ع) على محمد ٩ فقال: يا محمد اقرأ، قال: ما أقرأ؟ قال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق)» (١)

و الحديث كما ترى يدلّ على نزول اقرأ أولاً بلا إشكال؛ لأنّ الظاهر بل المقطوع أنّ «ما» في قوله: «ما اقرأ» استفهام.

الخبر الثاني: ما رواه علي بن إبراهيم الأوسى عن ابن عباس: أنّ أول ما ابتدأ به رسول الله (ص) من الوحي، الرؤيا الصالحة في النوم، و كان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح. و لما تزوّج بخديجه، و كمل له من العمر أربعون سنة، قال: فخرج ذات يوم إلى جبل حراء فهتف به جبرئيل، و لم يبد له، فغشى عليه و حمله مشركوا قريش إليها، و قالوا: يا خديجه تزوّجت بمجنون، فوثبت خديجه من السرير و ضمته إلى صدرها و وضعت رأسه في حجرها و قبلت عينيه.

و قالت: تزوّجت نبيّاً مرسلًا، فلمّا أفاق، قالت: بأبي و أمي يا رسول الله ما الذي أصابك؟ قال: ما أصابني غير الخير، و لكنني سمعت صوتاً أفرعني و أظنه جبرئيل، فاستبشرت.

ثمّ قالت: إذا كان غداه غد فارجع إلى الموضع الذي رأيته فيه بالأمس، قال: نعم، فخرج (ص) و إذا هو بجبرائيل في أحسن صورته و أطيب رائحه، فقال: يا محمد، ربّيك يقرؤك السلام و يخصّيك بالتحية و الإكرام و يقول لك: إنك رسولي إلى الثقلين، فادعهم إلى عبادتي، و أن يقولوا لا اله إلا الله، محمد رسول الله، عليّ ولي الله.

فضرب بجناحيه الأرض فنبعت عين ماء فشرب(ص) منها و تَوَضَّأَ و عَلَّمَهُ (أَقْرَأَ بِإِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) إلى آخرها، و عرج جبرائيل إلى السماء، و خرج رسول الله(ص) من حراء.

فما مرَّ بحجر و لا- مدر و لا شجر إلَّا ناداه: السَّلام عليك يا رسول الله، فأتى خديجه و هي بانتظاره و أخبرها بذلك، ففرحت بسلامته و بقاءه (١).

و الخبر كما ترى يدلّ على المراد بلا- أى ايراد و نقد عليه مع شموله بعض ما فى رواياتهم من عروض الجنون له إلّا أنه على فرض صحيح لجريانه على لسان المشركين حيث قالوا: «تزوَّجت بمجنون» و هو موافق للقرآن من حكاية ذلك عنهم فى قوله تعالى: (وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ) (٢).

و يظهر من الخبر أنه(ص) كان يعرف جبرئيل قبل نزول اقرأ؛ نظراً إلى قوله لخديجه: «و أظنّه جبرئيل»، بل يستفاد منه أنه كان حينئذٍ نبياً، و خديجه ٣ كانت عارفه بذلك، حيث أجابتهم: «بل تزوجت نبياً مرسلًا».

و الحاصل: أن الخبر مع طوله و اشتماله على مطالب عديده خال عن النقد و الإشكال.

الخبر الثالث: رواه محمد بن يعقوب بسنده عن أبى عبد الله ٧ قال: «أول ما نزل على رسول الله ٩: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)» (٣).

الخبر الرابع: رواه محمّد بن على بن بابويه بسنده عن الرضا ٧ قال: «سمعت أبى يحدث عن أبيه(ع) أنّ أول سورة نزلت: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الَّذِي خَلَقَ)» (٤).

ص: ٨٨

١- البرهان ٤: ٤٧٩.

٢- القلم ٥١.

٣- البرهان ١: ٢٩.

٤- البرهان ١: ٢٩.

فتحصّل من تمام ذلك أنّ أول ما نزل هو خمس آيات من سورة اقرأ، فلا يصغى إلى ما قيل من نزول الفاتحة أو المدثر أولاً لعدم الدليل عليهما.

هذا، مع أنّه يمكن استفادة ذلك من نفس السورة، و أنّ قوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) معناه كن قارئاً باسم الله، من قبيل الأمر التكويني بعد أن لم يكن قارئاً، وهذا يناسب نزوله أولاً كما لا يخفى على المتأمل و هذا ما اعتقده عبده حيث قال: ترى من سياق القصة التي قدّمناه أنّ المتبادر من معنى الآية الأولى كن قارئاً باسم الله من قبيل الامر التكويني إلى آخر كلامه (1).

هذا آخر ما تيسّر لنا إيراده في هذه الرسالة الوجيزه، و الحمد لله رب العالمين، و صلّى الله على سيّدنا محمّد و اله الطّاهرين.

و قد وقع الفراغ منها على يد مؤلّفها الأحقر يد الله بن عبد الحميد في ليله الجمعه ثامن ذى القعدة الحرام من سنه إحدى عشرة و أربعمائه بعد الألف.

ص: ٨٩

الجزء الثاني: «دروسٌ حول الموت و الحياه و البرزخ و اشراط الساعه

اشاره

ص: ٩٠

الحمد لله الذى أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين مبعثراً و نذيراً، و الصلاه و السلام على رسوله و سفيره محمد بن عبد الله (ص) و على وصيّه و ابن عمّه و باب مدينه علمه، الذى تصل إليه سلسله علوم القرآن و تفسيره، و الشكر على نعمائه و آلائه و مننه، و من مننه علينا أن تعارفنا سماحه استاذنا العلامة الحجه آيه الله الحاج الميرزا يدالله الدوز دوزانى أدام الله ظله و متعنا بطول بقائه، و قد حضرنا مجلس درسه فى الفقه و الاصول و التفسير مدّه تقرب عشر سنين، و استفدنا من محضره و درسه، و قد أعجبنى بيانه، و تعمّقه فى البحث، و دقّه نظره، و كشفه الحجاب عن المعضلات و تربيته الحاضرين على ذلك، فكنا فى خدمته الدينيه و الاجتماعيه ما لا يسع المقام بيانه و يعجز المداد عن سطره.

و قد وفقنى الله تعالى مع بعض الفضلاء لترتيب و تهذيب هذا التفسير الموضوعى النفيس الذى هو الجزء الثانى من دروس فى التفسير القرآن، على أمل أن يقع مورد رضا الأعلام.

و لا يذهب على القارئ العزيز المنصف ما بذله شيخنا الاستاذ من جهود مضمينه خلال سنين متماديه من أجل سدّ هذا الفراغ، و ما عاناه من المتاعب، و استساغه من المشاقّ فى إلقاء هذه الدروس، و أجهد نفسه و اجتهد فى تأليف هذا التفسير، خدمه للعلم، و نشرًا لثقافه القرآن الكريم، و توضيحاً لمفاهيمه القويمه.

لم يزل أمثال هذا الأثر القيم تنور القلوب الطاهره و الأفكار الصائبه، و تعرّف مسلك فهم آياته الكريمه، و تدل على مناهج علومه الجامعه، و تحثّ الطالبين لعلوم القرآن على التفكير فى أسرار مفاهيمه العاليه، و التدبّر فى معانى آياته العظيمه، و قد حاول مؤلفه اجتناب التطويل المملّ و الإيجاز المخلّ، و صار ينادى بلسان الحال: يا أتباع القرآن لا تهجروا القرآن، و اتّعضوا بمواعظه و حكّمه؛ فإنّ فيه الحكمه و الموعظه الحسنه، و شفاء الصدور، و دواء القلوب، و ضياء الأبصار، و منار الهدى، و مصابيح الدجى، بل هو رياض الحكّم و أنوارها، و ينابيع العلوم بل بحارها، و أوديه

الحق و غيظانه، و مراتع العدل و غدرانه، كما روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: إذا أردتم العلم فأثيروا القرآن؛ فإنّ فيه علم الأولين و الآخرين.

و هو الكتاب العزيز الذى لا- يأتيه الباطل من بين يديه و لا- من خلفه تنزيل من حكيم حميد، و قد وصّى به النبى ٩ فى آخر لحظات عمره الشريف و قال: «إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا أبداً، كتاب الله و عترتى أهل بيتى، و أنهما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض»، و كذلك أمير المؤمنين ٧ قال فى وصيّته لإبنه ٨ لمّا ضربه ابن ملجم لعنه الله؛ «الله الله فى القرآن، لا يسبقكم بالعمل به غيركم».

و فى الختام ندعو الله عزّ و جلّ أن يجعله خدمه للدين، و إعلاءً لكلمه الحق، و موجباً لرضوانه، و مؤدياً إلى جنانه، و سبباً لإحراز ذخائر الأجر، و وصله إلى شفاعه محمد المصطفى و اله الأطهار الأطياب، و هو المسدّد للصواب.

اللهم اجعل القرآن لنا نوراً و هدايةً و رحمةً.

هادى عباسى

ص: ٩٢

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

أما بعد: فمن فضل الله على أن وفقني للاستمرار في التفسير الموضوعي في بحث المعاد، و إنه لحرى بنا قبل الخوض في البحث عن ذلك أن نتكلم حول ثلاثه امور:

الأول: في بيان معنى الموت و الحياه، و أن الموت أمر وجودى أو عدمى.

الثانى: في ذكر الآيات الداله على عالم البرزخ.

الثالث: في ذكر آيات أشرط الساعه و الإشاره إلى بعض ما يناسب ذكره في المقام.

ص: ٩٣

و مدار البحث فيهما قوله تعالى: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ) (١)؛ فإن ظاهر الآيه يعطى أن الموت و الحياه مخلوقان لله تبارك و تعالى، و لانزم ذلك كون الموت أمراً وجودياً كالحياه، و من أجل ذلك وقع النقض و الإبرام حوله، و قبل الخوض فى تحقيق ذلك لا بد لنا من التكلم حول الآيه و بيان مفرداتها (الخلق، الموت و الحياه).

فنعول: ذكر للخلق ثلاثه معانٍ:

قال الراغب: الخلق: أصله التقدير المستقيم؛ و يستعمل فى إبداع الشئ من غير أصل و لا احتذاء. قال: خلق السماوات و الأرض: أى أبداعهما، بدلاله قوله: (بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، و يستعمل فى إيجاد الشئ من الشئ، نحو (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) (٢)

و هذه المعانى الثلاثه ذكرها أهل اللغه فى كتبهم إلا أنهم جعلوا الأصل فيها التقدير.

و فى اللسان: و أصل الخلق: التقدير، و خلق الأديم، يخلقه، خلقاً: قدره لما يريد قبل القطع و قاسه ليقطع منه مزاده أو قربه أو خفّاً...

و قال فى موضع آخر و أصل الخلق: التقدير قبل القطع (٣)

و فى كليات أبى البقاء: كل فعل وجد من فاعله مقدراً لا على سهو و غفله فهو الخلق.

ص: ٩٤

١- الملك ٢.

٢- المفردات ١٥٧.

٣- . لسان العرب ١٠: ٨٧، ٨٨.

و قال أيضاً: و الخلق فى اللغه: التقدير... (١)

و فى المصباح المنير: «أصل الخلق: التقدير، يقال: خلقت الأديم للسقاء إذا قدّرت له.

فعلم من هذا كله أن الأصل فى الخلق لعه كونه بمعنى التقدير.

و أما التقدير، ففى المفردات: القدر و التقدير تبين كميّه الشىء...

فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القدره، و الثانى: بأن يجعلها على مقدار مخصوص و وجهٍ مخصوص حسبما

إقتضت الحكمة (٢)

فحينئذ يكون التقدير: تحديد حدود الشىء و تعيينها.

ص: ٩٥

١- كليات ٣١٨.

٢- المفردات ٣٩٥.

ذكر فى المفردات للحياه معانٍ سته.

قال: الحياه تستعمل على أوجه:

الأول: للقوه الناميه الموجوده فى النبات و الحيوان...

الثانى: للقوه الحساسه، و به يسمى الحيوان حيواناً...

الثالث: للقوه العامله العاقله كقوله تعالى: (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ)...

الرابع: عبارته عن إرتفاع الغم... و على هذا قوله عزّ و جل: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ) أى: هم متلذذون...

الخامس: الحياه الاخرويّه الأبدية، و ذلك يتوصل إليه بالحياه التى هى العقل و العلم، قال الله تعالى: (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ)...

السادس: الحياه التى يوصف بها البارى، فإنه إذا قيل فيه تعالى «هو حيّ»، فمعناه لا يصح عليه الموت (1)

ص: ٩٦

قال فى المفردات: أنواع الموت بحسب أنواع الحياه:

فالأول: ما هو بإزاء القوه الناميه الموجوده فى الإنسان و الحيوانات و النبات، نحو (يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا)...

الثانى: زوال القوه الحاسه، قال (يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا)...

الثالث: زوال القوه العاقله، و هى الجهاله نحو (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ)...

الرابع: الحزن المكدر للحياه و إياه قصد بقوله: (وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ)...

الخامس: المنام، فقليل: النوم موت خفيف و الموت نوم ثقيل (١)

و ذكر ما يقرب من ذلك فى سائر كتب اللغه من لسان العرب و غيره.

إذا تحرّر ذلك فلنبده بتفسير الآيه أولاً:

فنقول: الأظهر عندنا فى الخلق هو معناه الأصلى، و هو التقدير المستقيم، و يؤيده قوله تعالى: (نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ) (٢)

حيث تعلق التقدير بالموت كما تعلق الخلق به فى الآيه المبحوث عنها.

و تفسير الخلق بالتقدير و إن لم يكن معروفاً بينهم بل لم يفسر به جلّ المفسرين إلّا أنه قد يفسر بالتقدير-و لو احتمالاً- كما فى تفسير البيضاوى و الجلالين.

أمّا الموت و الحياه فالظاهر فيهما هو المعنى الثانى من المعانى المذكوره أى القوه الحاسه فى الحياه و زوال تلك القوه فى الموت، و على هذا يكون معنى الآيه:

الله الذى قدر و عين بينكم الموت و الحياه، و هذا التقدير و التعيين ما هو إلّا لحكمه تقتضيه و هى ابتلاء الله البشر و امتحانهم ليرى أيهم أحسن عملاً.

ص: ٩٧

و عليه لا- مانع من تعلّق الخلق بأمر عدمى و هو الموت؛ لأنه على ما ذكرنا هو عدم القوه الحاسه فى الآيه المذكوره و هو أمر عدمى، فتقدير الموت و تعيينه بعد الحياه إنّما هو لحكمه من الله تبارك و تعالى، فإن الحكمه تقتضى سلب هذه الحياه عن الإنسان، ثم يعطى الله هذه الحياه يوم القيامه، و هذا هو المراد من بعض الآيات التى نسب التقدير فيها إلى الموت كما تأتى الإشارة إليها.

و عليه يسقط البحث المعروف بين المفسرين من أن الموت أمر عدمى فكيف تتعلّق به الخلقه؟ و أجابوا عنه بأنّ الموت ليس أمراً عدمياً؛ لأنّ الموت هو الإنتقال، أو بأنّ الموت و إن كان أمراً عدمياً إلاّ أنه ليس صرف عدم بل هو عدم ملكه، و له حظّ من الوجود.

و التدبّر فى آيات القرآن يرشدنا إلى أنّ المعنى هو ما ذكرناه، و تدل عليه آيات عديده:

منها: قوله تعالى: (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (١)؛ فإنّ الخلق فى الآيه هو التقدير. و المعنى: أنّ ربنا أعطى كل شىء ما يحتاج إليه بحساب و تقدير، لأنه لا معنى أن يعطى كل شىء ايجاداً، و إن أصرّ عليه بعض من عاصرناه إلاّ أنه بعيد لا يقبله الذوق السليم.

فعلم أنّ المراد من الخلق فى هذه الآيه أيضاً هو معناه الأصلى، و هو التقدير، فيصير المعنى: ربنا الذى أعطى كل شىء مقدّراته و ما يحتاج إليه من قوّه ناميه و حاسه و عاقله و غيرها.

قال النسفى فى تفسيره: «أعطى خليفه كل شىء يحتاجون إليه و يرتفقون به» (٢)

و قال الشيخ الطوسى ١ فى التبيان: «أعطى كل شىء حى صورته التى قدر له» (٣)

ص: ٩٨

١- طه ٥٠.

٢- تفسير النسفى ٣: ٥٥.

٣- لتبيان ٧: ١٧٧.

و قال الطبرسى فى المجمع: «أعطى كل شىء خلقه أى صورته التى قدّرها له»(١). و ذكر الطنطاوى نحوه فى تفسيره.

و منها: قوله تعالى: (نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ) (٢)؛ فإنّ المراد من التقدير هو تعيين الموت من الأوّل و هو عدم هذه القوه الحاسه الموجوده فى الإنسان، و من عجيب صناعه القرآن هو إتيان التقدير بعد قوله تعالى: (نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ) (٣)؛ فكأنّ العدول من الخلق إلى التقدير إشاره الى أنّ الخلق بهذا المعنى -الإيجاد- لا يصح فى الموت، فيكون المراد من الخلق فى قوله تعالى: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ) التقدير.

و الحاصل: أنّ التأميل فى استعمال الخلق فى قوله تعالى: (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ) و كذا استعمال التقدير فى قوله تعالى: (نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ) يرشدنا إلى أنّ الخلق فى الآيه المبحوث عنها بمعنى التقدير.

لكن مع ذلك كلّ فقد ذكر العلامة ١ أنّ الحياه كون الشىء بحيث يشعر و يريد، و الموت عدم ذلك، لكن الموت على ما يظهر من تعليم القرآن انتقال من نشأه من نشئات الحياه إلى نشأه أخرى كما تقدم استفاده ذلك من قوله تعالى (نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٤)، فلا مانع من تعلق الخلق بالموت كالحياه.

على أنه لو أخذ عدمياً كما عند العرف فهو عدم ملكه الحياه و له حظٌّ من الوجود يصحح تعلق الخلق به كالعمى من البصر و الظلمه من النور (٥)

ص: ٩٩

١- مجمع البيان ٧: ١٣.

٢- الواقعة ٦٠.

٣- الواقعة ٥٧.

٤- الواقعة ٦٠-٦١.

٥- الميزان ١٩: ٣٤٩.

فقد اعترف بأنّ الحياه أمر وجودى و الموت عدم ذلك و هو كلام لا خلاف فيه. لكن قوله بأن الموت على ما يظهر من تعليم القرآن انتقال... فشىء يدعيه و عليه إثباته، و ليس فى القرآن من ذلك عين و لا أثر، بل من البعيد جداً استفادته منه، و عليه فلا وجه لادعاء أنّ الموت و سائر مشتقاته فى عرف القرآن بمعنى آخر غير ما يفهمه العرف و يستعمله و هو انتقال الروح. فهل معنى قوله تعالى: (أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ... (١) انتقل روحه؟ أو (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ) (٢) نقل روحه؟

على أنّه سيتضح لك أنه ليس للقرآن فى استعمالاته طريق خاص فانتظر.

و أما قوله: كما تقدم استفاده ذلك من قوله تعالى: (نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ) فلا بد لنا من نقل كلامه هناك حتى تطلع على مرامه.

قال فى تفسير قوله تعالى (نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ): تدبير أمر الخلق بجميع شؤونه و خصوصياته من لوازم الخلق، بمعنى إفاضه الوجود، فوجود الإنسان المحدود بأول كينونته إلى آخر لحظه من حياته الدنيا بجميع خصوصياته التى تتحول عليه بتقدير من خالقه عزّ و جل. فموته أيضاً كحياته بتقدير منه، و ليس يعتريه الموت لنقص من قدره خالقه أن يخلقه بحيث لا يعتريه الموت أو من جهة أسباب و عوامل تؤثر فيه بالموت فتبطل الحياه التى أفاضها عليه خالقه تعالى، فإنّ لازم ذلك أن تكون قدرته تعالى محدوده ناقصه، و أن يعجزه بعض الأسباب، و تغلب ارادته. و هو محال، كيف؟ و القدره مطلقه و الإبراده غير مغلوبه- إلى أن قال:- بل هو تعالى قدر له وجوداً كذا ثم موتاً يعقبه (٣)

أقول: عباراته من الصدر إلى الذيل تفيد ما قلناه فى معنى التقدير، و أن الموت إنّما كان من أول الأمر بتقدير منه تعالى، و قوله أخيراً: «بل هو تعالى قدر له وجوداً كذا ثم موتاً يعقبه» شاهد على أن الموت عدم، و إلّا فلا معنى لما ذكره.

ص: ١٠٠

١- آل عمران ١٤٤.

٢- البقره ٢٥٩.

٣- الميزان ١٩: ١٥١.

و أصرح منه فى ذلك ما كتبه بعد هذا حيث قال: ولسنا مغلوبين فى عروض الموت عن الأسباب المقارنه له بأن نفيض عليكم حياه نريد أن يدوم ذلك عليكم فيسبقنا الأسباب و تغلبنا فتبطل بالموت الحياه التى كُنّا نريد دوامها.

و أنت ترى أن ما أفاده فى تفسير الآيه لا ينتج كون الموت أمراً وجودياً، بل المستفاد من كلماته هو فرض الموت أمراً عديمياً مبطلاً للحياه.

كما أنه أفاد نظير ذلك فى الآيه الثانيه: (عَلَى أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ) حيث استنتج أن الموت أمر وجودى.

قال: «و محصل معنى الآيتين: أن الموت بينكم إنما هو بتقدير منّا، لا لنقص فى قدرتنا بأن لا يتيسّر لنا إدامه حياتكم، و لا لغلبه الأسباب المهلكه المبيده و قهرها و تعجزها لنا فى حفظ حياتكم، و إنما قدرناه بينكم على أساس تبديل الأمثال و إذهاب قوم و الإتيان باخرين و إنشاء خلق لكم يناسب الحياه الآخره وراء الخلق الدنيوى الدائر... فالموت انتقال من دار إلى دار، و تبدل خلق إلى خلق آخر، و ليس بانعدام و فناء (1)»

و أنت ترى أن ما أفاده لا ينتج أن الموت انتقال؛ لأن ما أفاده من قوله: «إنّ الموت بينكم بتقدير منّا، لا لنقص فى قدرتنا».

و قوله: «و إذهاب قوم و الإتيان باخرين».

و قوله: «وراء الخلق الدنيوى الدائر» لا- ينتج أن الموت انتقال. فكما يصح كلامه تعالى بناءً على أن الموت هو الانتقال، فكذا يصح بناءً على أن الموت هو عدم القوه الحاسه، بل ذيل كلامه: «و انشاء خلق لكم يناسب الحياه الآخره وراء الخلق الدنيوى الدائر» لا يناسب إلّا مع فرض الموت أمراً عديمياً كما هو واضح للمتأمل.

فتحصّل من تمام ذلك أن ما استنتجه من أن الموت انتقال من دار إلى دار استنتاج بلا انتاج.

نعم، فى الموت انتقال، و هو انتقال روح الميت من الدنيا إلى عالم الآخره، و هذا شىء آخر سنبحث عنه عن قريب إن شاء الله.

ص: ١٠١

و لا يخفى أن القول بأن الموت أمر عدمى لا يلازم انعدام الروح و عدم انتقاله؛ لعدم الملازمه بينهما.

و الحاصل أنه ليس فى القرآن شىء يدل على أنّ الموت أمر وجودى أو أنّ الموت هو انتقال الروح، بل الموجود فى القرآن: أن فى الموت انتقال الروح و لا ننكره.

إن قلت: إنّ الموت أمر وجودى، و يدل عليه قوله تعالى: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) (١) فإنه ظاهر بأن الموت انتقال لا إعدام و لا عدم؛ لأنّ التوفى أخذ الشىء بكماله، فالله تعالى حين الموت يأخذ الأنفس و ليس حينئذٍ عدم و لا إعدام، و ربما يؤيد ذلك بالروايات المشعره بكونه أمراً وجودياً.

قلت: يقع البحث فى أمرين:

الأول: هل الموت أمر عدمى أو وجودى؟

و الثانى: فى أن الموت إنعدام الإنسان مطلقاً كما عليه الماديون، أو انعدام حياته الجسمانيه مع بقاء روحه و انتقاله من الدنيا إلى دار اخرى لنشأه أخرى بأن يأخذ الله الروح من جسم الإنسان و يميته ثم يحييه فى الآخرة بإعادة الروح إليه كما عليه قاطبه المسلمين، و الخلط بين الأمرين يوجب تفسير الموت بالانتقال.

فنقول: إنّ الموت فى اللغة على خمس معانٍ لا- يصح غير الثانى منها فى الآيه المبحوث عنها و أمثالها، و هو زوال القوه الحاسيه مقابل الحياه التى هى وجود القوه الحاسه، و أما احتمال أن الموت فى القرآن استعمال بمعنى آخر غير ما يفهمه العرف، و هو انتقال الروح فبعيد جداً، كيف و القرآن نزل (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) (٢) (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) (٣)

و ليس له استعمال خاص و معنى خاص فى الألفاظ كما حُقق فى محله.

ص: ١٠٢

١- الزمر ٤٢.

٢- الشعراء ١٩٦.

٣- ابراهيم ٤.

و الحاصل: أن نسبة الموت إلى الإنسان إنما هو بحياته الدنيوية و معيشته في الدنيا، و من المسلم بطلانها بالموت بحيث تكون حياته هذه معدومه و يصير الجسم بلا حياه، فإن التدبر في الآيات الداله على إحياء الله تعالى الأموات يعطى أن الموت أمر عدمى ليس فيه حياه، ثم يعطى الله له الحياه؛ لأن قوله تعالى: (مُوتُوا) إبطال لحياتهم، و قوله: (ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) أى أعطى الحياه لأجسامهم الميتة. و من المسلم أن الموت إذا استند إلى الأجسام لا يكون إلّا عدم القوه الحاسه فيها، و لا يكون حينئذٍ إلّا عدمياً.

و هل يمكن أن يفسر الموت فى قوله تعالى: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) (١) بالأمر الوجودى؟ كلاً، ليس له وجه، بل معناه كنتم فاقدى الحس فأحياكم أى أعطاكم القوه الحاسه، ثم يميتكم أى يأخذ منكم ما أعطاه و هى القوه الحاسه أيضاً، و ليس لإنكار ظهورها فيما ادعينا سبيل.

و حمل الموت الأوّل على عدم القوه، و الثانى على الانتقال لا يمكن المساعده عليه، بل لعله لم يحتمله أحد. و هذا-عدم القوه الحاسه-هو المراد فى قوله تعالى: (أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَيُوتَى) (٢) و (وَ كَلَّمَهُمُ الْمَيُوتَى) (٣) و (أَنَّهُ يُحْيِي الْمَيُوتَى) (٤) و (أَنَّ يُحْيِي الْمَيُوتَى) (٥)؛ لأنه لا معنى للموتى فى هذه الآيات و غيرها إلّا الأجسام التى لا روح فيها.

و هل يمكن احتمال انتقال الروح فى قوله تعالى: (سُقِّنَاهُ لِإِبِلِدٍ مَيِّتٍ) (٦) و (يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) (٧) و (فَسُقِّنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِالْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا) (٨)؟

ص: ١٠٣

١- البقره ٢٨.

٢- الرعد ٣١.

٣- الأنعام ١١١.

٤- الحج ٦.

٥- الأحقاف ٣٣.

٦- الأعراف ٥٧.

٧- الروم ١٩.

٨- فاطر ٩.

فأنه لم يحتمل أحد من العلماء حتى العلامة الطباطبائي^١ أن يكون الموت في هذه الموارد بالنسبة إلى الأرض بمعنى الانتقال.

اللهم إلهما أن يقال: إن ذلك إنما صار إليه العلامة^١ فيما ينسب الموت إلى الإنسان، أما في غيره من موت الحيوان والأرض فهو بمعناه الأصلي، ولا يخفى ما فيه؛ لأنه لا بد حينئذ أن يقال إن للقرآن في استعمال الموت إصطلاحين، وهو بعيد في الغاية.

ثم إن للشيخ المفيد^١ و الطنطاوي كلاماً في المقام لا بأس بنقله، قال الأول: «فالموت هو يصاد الحياه، و يبطل معه النمو، و يستحيل معه الإحساس، و هو مخل الحياه فيفنيها-إلى أن قال-و قال سبحانه تعالى: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) فالحياء ما كان بها النمو و الإحساس و يصح معه القدره و العلم، و فعل الله تعالى الموت بالأحياء لينقلهم من دار العمل و الامتحان إلى دار الجزاء و المكافأه» (١)

و كلامه هذا صريح في أن الموت هو، انعدام الإحساس و النمو، نعم فيه أيضاً تصريح بأن في الموت نقلاً من دار العمل إلى دار الجزاء، و هو شيء لا ننكره كما مر.

و العجب من السيد الطبرسي في «كفايه الموحدين» حيث أيد كون الموت أمراً وجودياً بقوله: «أولاً: إن الموت ضد الحياه، و الضد لا بد أن يكون أمراً وجودياً» (٢)، ثم أيد ذلك بمقال الشيخ المفيد^١ الذي ذكرناه.

و وجه العجب فيه أنه من المسلم أن اطلاق الضد عليه في كلام المفيد^١ إنما هو بالمعنى الأعم، حيث لم يشترط فيه كونه أمراً وجودياً (٣)

و أما الطنطاوي فقال في اللطيفه الأولى: لننظر الآن لِمَ قُدِّم الموت على الحياه، و كيف يتبدء السوره بما يفيد أن خيره عام شامل، ثم يتبدء بذكر الموت، مع أن الموت عدم، و العدم ليس خيراً لا كثيراً و لا قليلاً.

ص: ١٠٤

١- تصحيح الإعتقاد ٤٣

٢- كفايه الموحدين ١: ٢٠٢، ط- مؤسسه المعارف الاسلاميه.

٣- . للضد اصطلاحان: الضد بالمعنى الخاص و الضد بالمعنى العام، و يشترط في الأول أن يكون أمراً وجودياً، و أما الثانى فلا يعتبر فيه ذلك بل يجوز أن يكون الضد أمراً عدمياً.

وقال في الجواب: فموت هذه المخلوقات و سرعه فنائها هي النعمه العظمى؛ لأنها تخلى وجه الأرض لما بعدها(١). و دلالتة على المدعى واضحه لا حاجه إلى البيان.

فعلم مما ذكرنا أنه كلما استند الموت إلى الجسم الخالى من الروح فالمراد منه هو فقدان القوه الحاسه و هي أمر عدمى، و كلما استند الموت إلى الروح فلا- بد أن يراد منه الإنتقال و هو أمر وجودى، و لا أعلم مورداً استند فيه الموت إلى الروح إلّا فى مثل قوله تعالى: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) (٢) حيث اضيف الموت فيها إلى الأنفس، إلّا أن الحقّ فيه اراده الأبدان من الضمير مجازاً على طريق الإستخدام (٣)؛ لأن المراد من الأنفس الأرواح، و من الضمير فى (موتها) الأبدان.

و حينئذٍ لك أن تقول: إن الموت فى هذه أيضاً هو فقد القوه الحاسه، و ها هو العلامه يقول فى تفسير الآيه المذكوره: المراد بالأنفس الأرواح المتعلقة بالأبدان لا مجموع الأرواح و الأبدان؛ لأن المجموع غير مقبوض عند الموت إنّما المقبوض هو الروح يقبض من البدن، بمعنى قطع تعلّقه عن البدن تعلّق عن البدن تعلّق التصرف و التدبير و المراد بموتها موت أبدانها إما بتقدير المضاف أو بنحو المجاز العقلى (٤)

و حينئذٍ نقول للعلامه ١: أى شىء أوجب الإضمار و المجازيه، و الحال أن الموت عندكم هو الإنتقال؛ لأن المعنى يصير على مبناه فى قوله تعالى: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) أى حين انتقالها، فلا وجه حينئذٍ على الإضمار و المجازيه.

فنحن لا- ننكر أن الموت فيه انتقال الروح، و أما أنّ الموت هو انتقال الروح فلا، بل الموت هو انعدام القوه الحاسه من الانسان و صيرورته غير مدرك، و هذا واضح جداً.

فتحصّل مما ذكرناه أن الموت هو أمر عدمى، كما هو كذلك عند عرف عامه الناس، و أنّ المراد من الخلق بقريته قوله تعالى: (نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ) (٥) هو

ص: ١٠٥

١- تفسير الجواهر (للطنطاوى) ٢٤: ٢١١.

٢- الزمر ٤٢.

٣- الإستخدام هو أن يراد من المرجع معناه الحقيقى، و من الضمير الراجع إليه معنى مجازى أو معنى آخر.

٤- الميزان ١٧: ٢٨٣.

٥- الواقعه ٦٠.

التقدير دون الإيجاد، وأنَّ الأصل في الخلق هو التقدير كما أشرنا إليه لا- كما ادَّعاه العلماء من أن الموت أمر وجودي في اصطلاح القرآن.

ص: ١٠٦

البرزخ فى اللغة: ما بين كل شيئين، أو الحاجز بين الشيئين (١). وفى إصطلاح أهل الشرع، بل فى اصطلاح الأئمه: أنّ البرزخ: هو ما بين الدنيا والآخرة.

و بعبارة أخرى: هو العالم الفاصل بين الدنيا و يوم البعث و النشور.

و لا بد أن يعلم أن وجود عالم برزخى و حياه متوسطه بين الدنيا و الآخرة تتنعم فيه الروح أو تعذب حتى تقوم القيامة، أمر مسلم بين المسلمين، و خاصه عند الشيعة.

ص: ١٠٧

الآية الاولى

قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ) (١)

و قد يتراءى من بعضهم أن أصرح ما فى الباب هو هذه الآية، لمكان كلمة (برزخ) فيها دون غيرها من الآيات.

و قبل الخوض فى دلالة الآية، لا بد لنا من تفسيرها فنقول:

وقع الكلام فى متعلق (حتى) قال الزمخشري فى الكشاف و الطبرسى فى جوامع الجامع و البيضاوى فى تفسيره أن حتى تتعلق ب- (يصفون) فى الآية السابقة (٢) من نفس السورة، فىكون المعنى حينئذٍ: (سبحان الله عما يصفون حتى إذا جاء أحدهم الموت).

قال الفخر الرازى بعد نقل ذلك عن الكشاف: «و الله أعلم»، و هو مشعر بعدم رضاه به.

و يظهر من كلام الطبرسى فى مجمعه: أنه متعلق ب- (قالوا) قبل عشرين آية، و هو قوله تعالى: (بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ * قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا...) (٣)

أقول: الوجهان بعيدان جداً، و المختار فى المقام أنه لا حاجة إلى المتعلق، و أن حتى حرف ابتداء لا حرف جرّ، لأن المتعلق إنما يكون محتاجاً إليه على فرض كون (حتى) حرف جرّ.

ص: ١٠٨

١- المؤمنون ٩٩-١٠٠.

٢- المؤمنون ٩٢.

٣- المؤمنون ٨١-٨٢.

قال فى المغنى: حتّى تستعمل على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً جازاً.

الثانى: أن تكون عاطفه بمنزله الواو.

الثالث: من أوجه حتّى أن تكون حرف ابتداء، أى حرفاً يبتدأ بعده الجمل؛ أى تستأنف، فتدخل على الجملة الإسميه... و على الجملة الفعلية التى فعلها ماضٍ نحو «حتّى عفوا وقالوا...».

و زعم ابن مالك أنّ حتّى هذه جاره و أنّ ما بعدها أن مضمره، و لا- أعرف له فى ذلك سلفاً، و فيه تكلف إضمار من غير ضروره، و كذا قال فى الداخلة على «إذا» فى نحو حتّى (إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ) انها الجاره، و أنّ إذا فى موضع جرّ بها.

و هذه المقالة سبقه إليها الأخفش و غيره، و الجمهور على خلافها، و أنها حرف ابتداء (١)

و غير خفى أن المقام نظير الآيه الأخيره فى اللفظ و المعنى، و عليه يكون حتّى حرف ابتداء، فلا حاجه إلى المتعلق حينئذٍ.

قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ).

قال فى المجمع: يعنى أن هؤلاء الكفار إذا أشرفوا على الموت سألوا الله عند ذلك الرجعه إلى دار التكليف (٢)

و لا يخفى بعده؛ لأن فيه اضممار «أشرفوا» بلا حاجه إليه ظاهراً؛ لأن المعنى:

إذا مات أحدهم يقول ذلك، فالمعنى إذا ماتوا و تحقق الموت بمفارقة الروح عن أبدانهم، قالوا: (رَبِّ ارْجِعُونِ). و يدل عليه قوله (ارجعون)، و كذا قوله تعالى: (فِيمَا تَرَكْتُمْ) لأن الرجوع لا يتحقق إلّا بعد الموت، و كذا الترك. قوله تعالى: (رَبِّ ارْجِعُونِ):

ص: ١٠٩

١- المغنى، حرف حتى.

٢- مجمع البيان ٧: ١١٧.

قال في المجمع: و في معناه قولان:

أحدهما: أنهم استغاثوا أولاً بالله، ثم رجعوا إلى مسائله الملائكة فقالوا لهم: ارجعون أي ردوني إلى الدنيا.

و الآخر: أنه على عادة العرب في تعظيم المخاطب كما قال: (قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَاتَقْتُلُوهُ) (١)

قوله تعالى: (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا):

لعل: للترجي، و هو مستعمل فيما لا يكون مقطوع الحصول: و كأنَّ القائل حينئذٍ يقول: من المحتمل أن أعمل صالحاً، و من هنا قال الفخر الرازي، ليس المراد بلعل الشك، فإنه في هذا الوقت باذل للجهد في العزم على الطاعة إن اعطى ما سأل بل هو مثل من قصر في حق نفسه و عرف سوء عاقبه ذلك التقصير فيقول: مكنوني من التدارك لعلّي أتدارك، فيقول هذه الكلمة مع كونه جازماً بأنه سيتدارك (٢)

إلا أن الأظهر هو أن اتيان لعل باعتبار الاستقبال؛ لأن المناسب للمستقبل الإستخدام بما ليس فيه قطع و لا حاجة إلى ما تجشم به الرازي.

قوله تعالى: (فِيمَا تَرَكْتُ):

قال في المجمع: أي في تركتي، و المعنى أودى عنها حق الله تعالى، و قيل معناه في دنياي، فإنه ترك الدنيا و صار إلى الآخرة، و قيل: معناه أعمل صالحاً فيما فرطت و ضيعت، أي في صلاتي و صيامي و طاعاتي (٣)

قلت: الأوسط هو الأظهر للعموم و الشمول، و عليه يكون بيان الصادق ٧ من أنها في تارك الزكاة (٤) من باب بيان المصدق، و أما على القول الأول فيكون قوله ٧ تفسيراً، و هو مختار بعض لادعاء الظهور.

ص: ١١٠

١- مجمع البيان ٧: ٢٠٨.

٢- التفسير الكبير ٣٣: ١٢٠.

٣- مجمع البيان ٧: ١١٧.

٤- وري في الكافي عن الصادق ٧ «من منع الزكاة سأل الرجعه عند الموت، و هو قوله تعالى: (رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ).

قوله تعالى: (كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا):

اعلم أن في «كَلَّا» في المقام وجهين:

الأول: أن يكون بمعنى التحقيق والتأكيد، والمعنى: حقاً أنها كلمه هو قائلها، كما في تفسير الرازي وغيره.

الثاني: بمعنى الردع، وهذا هو الأظهر، وإن حَرَرْنَا في بعض أبحاثنا أنه يستعمل في القرآن كثيراً بمعنى التحقيق إلا أن الردع في المقام أنسب.

ثم على فرض الردع أيضاً فيه وجهان:

الأول: إنه ردع لقوله (رَبِّ ارْجِعُونِ) والمعنى: كلما لا يرجع إنَّها كلمه هو قائلها، وهذا هو المعروف بينهم، و يؤيِّده قوله تعالى: (هُوَ قَائِلُهَا) فانه ظاهر في أن كلامه هذا لا أثر له في الإرجاع والأمر إلينا. وكذا يؤيِّده قوله تعالى: (وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ) وجه التأييد: أن وجود الحاجز والمانع إنما يناسب طلب الإسترجاع، وهو واضح.

الثاني: إنه ردع لقوله: (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً) والمعنى: كَلَّا ليس الأمر كما يقول إنَّها كلمه هو قائلها ولا يعمل بها، و يؤيِّده قوله تعالى: (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ) (١)، و فسَّرت الآية به في روايه الجرجاني عن أبي الحسن الرضا^٧ قال: قلت لأبي الحسن الرضا^٧: جعلت فداك أيعرف القديم سبحانه الشىء الذى لم يكن ان لو كان كيف كان يكون؟ قال: «ويحك إن مسألتك لصعبه، أما قرأت قوله عزَّ وجلَّ: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ)، لقد عرف الشىء الذى لم يكن ولا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وقال حكاية لقول الأشقياء: (رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا) وقال: (وَلَوْ

ص: ١١١

١- الأنعام ٢٨.

رُدُّوا لِعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)، فقد علم الشيء الذى لم يكن، لو كان كيف كان يكون و هو السميع البصير الخبير العليم» (١)

و هنا وجه ثالث على ما بيالى فسير به الزمخشري فى الكشاف: و هو أنّ كلمه (كَلَّا) ردع لقوله: (رَبِّ اِرْجِعُونِ) و ضمير (إِنَّهَا) راجعه إلى قوله (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا) فيصير المعنى: كَلَّا لا يرجعون إلى الدنيا، و أن قوله لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا كلمه هو قائلها و لا يعمل بها، و الروايه المشار اليها فى الوجه السابق تساعد هذا الوجه أيضاً.

و لعلّ هذا الوجه هو الأظهر لكونه جامعاً بين الوجهين حيث يكون (كَلَّا) مفيداً للردع؛ لقوله: (رَبِّ اِرْجِعُونِ) كما فى الوجه الأول، و يكون مرجع الضمير فى قوله: (إِنَّهَا كَلِمَةٌ) قوله (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا) كما تقدم فى الوجه الثانى.

قوله تعالى: (وَمَنْ أَرَادِمْ بَرْزَخٍ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) (٢)

و فى المفردات: إذا قيل: وراء زيد كذا فانه يقال لمن خَلَفَهُ نحو قوله و من وراء اسحاق يعقوب، ارجعوا ورائكم، فليكونوا من ورائكم، و يقال لما كان قُدَّامَهُ نحو و كان ورائهم ملكك (٣)

و البرزخ فى اللغه: هو الحاجز بين الشيئين كما مر.

قلت: فعليه يحتمل أن يكون المراد من «وراء»: قُدَّام، و من البرزخ هو عالم البرزخ، فيصير المعنى: و من قُدَّامهم عالم إلى يوم القيامة كما فسره به القوم.

و يحتمل أن يكون المراد من وراء هو الخلف، و من البرزخ هو الحائل، فيصير المعنى و من خلفهم حائل يمنعهم من الرجوع إلى الدنيا فلا يبعد أن يكون المراد هنا هذا المعنى بناء على أن يكون المراد من البرزخ هو الموت كما سيأتى الإشارة اليه فانتظر.

ص: ١١٢

١- مجمع البيان ٧: ١١٧.

٢- المؤمنون ١٠٠.

٣- مفردات (الراغب) ٥٤٢ ماده ورى.

وقوله تعالى: (إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ) معناه أنه ما دامت الدنيا قائمه لا يمكنهم الرجوع؛ لتحقق الحائل و هو الموت، فبعد تحقق يوم البعث لا معنى للرجوع؛ لعدم وجود الدنيا. فعلم أن القيد-إلى يوم يبعثون- لا مفهوم له.

بل ذكر القيد من باب تحقيق الموضوع، فلا يكون ذكر القيد لغواً، ونظيره في القرآن كثير.

منها قوله تعالى: (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ) (١)

و من الواضح عدم المفهوم فيها؛ لأنه لا- يجب له يوم القيامة أيضاً، قال العلامة ١: «و تحديد عدم إستجابتهم الدعوه بيوم القيامة، لما أن يوم القيامة أجل مسمى للدنيا، و الدعوه مقصوره فى الدنيا، و لا دنيا بعد قيام الساعه» (٢)

و لا يخفى أنه يؤول إلى ما ذكرناه.

و منها قوله تعالى: (فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) (٣)

و منها قوله تعالى: (وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) (٤)

فعلم أن الغايه فى أمثال المقام لبيان الموضوع فقط، و عليه لا وجه لما أفاده العلامة ١ فى المقام من لزوم لغويه القيد فى تضعيف قول الخصم؛ فإنه بعد ذكر مختاره بقوله: و المراد بهذا البرزخ عالم القبر و هو عالم المثال الذى يعيش فيه الإنسان بعد موته إلى قيام الساعه، ثم قال:

وقيل: المراد بالآيه أن بينهم و بين الدنيا حاجزاً يمنعهم من الرجوع إليها إلى يوم القيامة، و معلوم أن لا رجوع بعد القيامة، ففيه تأكيد لعدم رجوعهم و إياس لهم من الرجوع إليها من أصله. و فيه: أن ظاهر السياق الدلاله على استقرار الحاجز بين الدنيا و

ص: ١١٣

١- الأحقاف ٥.

٢- الميزان ١٨: ١٨٧.

٣- المائدة ١٤.

٤- المائدة ٦٤.

بين يوم يبعثون، لا- بينهم وبين الرجوع إلى الدنيا، و لو كان الحاجز بين الدنيا وبين يوم يبعثون، لا- بينهم وبين الرجوع إلى الدنيا، و لو كان المراد أن الموت حاجز بينهم وبين الرجوع إلى الدنيا لغى التقييد بقوله (إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ) لا لدلالته من طريق المفهوم على رجوعهم بعد البعث إلى الدنيا و لا رجوع بعد البعث، بل للغويه أصل التقييد (١).

و وجه ضعف كلامه يظهر بالتأمل فيما أفاده ١ في بيان قوله تعالى: (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) و قد مرّ نقله آنفاً فراجع.

هذا كله فيما يتعلق بتفسير مفردات الآيه، و أما دلالة الآيه على عالم البرزخ فهو واضح على فرض كون البرزخ في الآيه بالمعنى المصطلح في الروايات أعنى عالم البرزخ، و هو و إن لم يكن بعيداً بلحاظ كثره استعماله بالمعنى المذكور في الروايات بحيث يوجب الظن باستعماله في المقام بهذا المعنى، إلّا أنّ التدبر في نفس القرآن و استعماله يرشدنا إلى أنّ البرزخ في القرآن بمعنى الحائل، كقوله تعالى: (بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ) (٢) حيث إنّ البرزخ في الآيه بمعنى الحائل، و إن أبيت عن ذلك قلنا: إنا نشك في أن المراد من البرزخ في الآيه المبحوث عنها عالم البرزخ، فحينئذ لا يثبت المدعى و هو كون الآيه صريحه أو ظاهره في عالم البرزخ، و مع ذلك قد استظهر العلامة ١ في ذيل الآيه و تفسيرها أنّ البرزخ مستعمل في معناه المصطلح حيث قال: و المراد بهذا البرزخ عالم القبر، و هو عالم المثال الذي يعيش فيه الإنسان بعد موته إلى قيام الساعة على ما يعطيه السياق و تدل عليه آيات أخر و تكاثرت فيه الروايات من طرق الشيعة عن النبي ٩ و الأئمة: (٣).

و ذكر نحوه في سورة البقره، ثم ردّ الوجه الآخر-المعنى اللغوي-بقوله: و لو كان المراد أن الموت حاجز بينهم وبين الرجوع إلى الدنيا لغى التقييد بقوله: و لو كان

ص: ١١٤

١- الميزان ١٥: ٧٣، ٧٢.

٢- الرحمن ٢٠.

٣- الميزان ١٥: ٧٢.

المراد أن الموت حاجز بينهم و بين الرجوع إلى الدنيا لغى التقييد بقوله: (إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ) للغويه أصل التقييد (١).

أقول: إنما البحث في دلالة الآيه بنفسها على البرزخ، و أما ثبوت ذلك بآيات أخر و روايات كثيره فهو لا يفيد في دلالة الآيه بنفسها مع أن الآيات الأخر و الروايات الكثيره ليست ناظره إلى هذه الآيه و تفسيرها.

و أما الإشكال بقوله لغى التقييد فقد علم جوابه ممّا مرّ في تفسير الآيه، و قلنا إن القيد كأنّه لتحقيق الموضوع، و المعنى: «من ورائهم حائل لا يمكنهم الرجوع إلى الدنيا مادامت الدنيا قائمه».

و العجب من العلامه حيث استحسن ما ذكرناه من عدم اللغويه في سوره الأحقاف، و نقلنا عبارته عن قريب، فراجع.

هذا إذا كان البرزخ بالمعنى المصطلح، و أما لو قلنا إن البرزخ بمعنى الحائل و الحاجز كما هو المعروف بينهم كالشيخ في التبيان و الطبرسى في مجمع البيان و البيضاوى في تفسيره و الفخر الرازى و غيرهم، فاستفاده عالم البرزخ بما هو عالم فاصل بين الدنيا و القيامة من الآيه الشريفه مشكل جداً؛ لأن غايه ما يستفاد من الآيه أنهم حين الموت أو بعده يفهمون خسرانهم و يعرفون مقامهم و أنهم أهل النار، حين ذاك يطلبون العود رجاء العمل الصالح، فيأتيهم الجواب: (كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا) ثم يعقبه بقوله تعالى: (وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ [و حائل] إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ).

و لا يخفى أن هذا المقدار لا يكفى في دلالة الآيه على عالم البرزخ؛ لأن من المسلم عدم دلالة الآيه حينئذٍ بنفسها مع قطع النظر عن الروايات على وجود عالم متوسط بين الدنيا و القيامة الذى يعدّب فيه الكافر و يتنعم فيه المؤمن مع أنه هو المقصود.

و لو فرض أنه لا يكون لنا أى دليل على البرزخ من القرآن و السنّه فهل تكون هذه الآيه كافيّه في إثباته و ظاهره فيه؟

ص: ١١٥

الإنصاف عدم كفايتها في ذلك، و من هنا لم يذكر أكثر القدماء في جملة أدله عالم البرزخ. نعم، يمكن تفسيرها بعالم البرزخ بما ورد من الروايات، و هي -على الظاهر- رواية واحده مفضّله نقلها في البرهان، و فيها: «ثم تلا- (وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) قال هو القبر...» (١)

و هي مع الغضّ عن سندها-لما فيه من الضعف-تكون الآية فيها دالّة عليه بالخبر.

فعلم من تمام ذلك أن الآية في حدّ نفسها غير ظاهره في البرزخ، و التفسير بالرواية لا بأس به، بل لا بد من المصير إليه مع صحه الرواية، إلّا أنه ليس في المقام روايه صحيحه.

ص: ١١٦

١- البرهان ٣: ١٢٠.

قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ لِمَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا * يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا * وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا * أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا * وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا) (١)

فقد عدّ العلامة ١ هذه الآيه من الآيات الداله على البرزخ، حيث قال بعد قوله تعالى: (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ): و من المعلوم أن المراد به أول ما يرونهم، و هو يوم الموت كما تدل عليه آيات أخر: (لا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا ... وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ)، و هو يوم القيامة (٢)

و لا بد لنا من تفسير الآيات كى يتضح كلامه ١ قوه و ضعفاً، فنقول و عليه التكلان:

قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ لِمَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا):

قال فى المجمع: الرجاء: ترقّب الخير الذى يقوى فى النفس و قوعه، و مثله الطمع و الأمل. و اللقاء: المصير إلى الشىء من غير حائل.

و العتوّ: الخروج إلى أفحش الظلم (٣)

و المراد من اللقاء - كما عليه المفسرون -: الرجوع إلى الله يوم القيامة، فالمراد بعدم رجائهم اللقاء، انكارهم المعاد و تكذيبهم الساعه، و هو الذى صرح به العلامة فى الميزان (٤)

ص: ١١٧

١- الفرقان: ٢١-٢٥.

٢- الميزان ١: ٣٥٤.

٣- مجمع البيان ٧: ٢٨٨.

٤- الميزان ١٥: ٢١٤.

فالمعنى: قال الذين لا يأملون لقاءنا يوم القيامة لإنكارهم يوم الجزاء: لِمَ لا ينزل علينا الملائكة لتصدق الرسول أو للإخبار عن الله، أو هَلَّا نرى ربنا (لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا)، هذا ما يقتضيه ظاهر الآية.

فعليه يتضح أمران:

الأول: أن مورد التوجه و العناية فى الآية هو إنكار منكرى القيامة، و أن هؤلاء الذين لا يرجون لقاء الله فى القيامة قالوا: لو لا أنزل علينا الملائكة. و لا خلاف فى هذا الأمر، كما أن العلامة أيضاً يقول به.

الثانى: أنهم كانوا يطالبون بنزول الملائكة و رؤيته تعالى ليخبرهم بالقيامه بلا واسطه، و لهذا يقول تعالى: (لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا). هذا معنى الآية الاولى إجمالاً.

و أما الآية الثانية: و هى قوله تعالى: (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ لَّهُمْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا) فظاهرها أنه تعالى يقول فى حقهم أنهم إذا رأوا الملائكة لا بشرى لهم و لا فائده لحالهم، بل حيث رؤوا الملائكة قاصدين عذابهم قالوا: (حِجْرًا مَّحْجُورًا) أى اجتنبوا عنا لنكون فى معاذ من عذابكم، فظاهر الآية يعطى أن رؤيتهم الملائكة إنما يكون يوم القيامة و ذلك بلحاظ الآية السابقة، حيث قلنا إنهم كانوا يطالبون برؤيه الملائكة و إخبارهم بالقيامه فيقول تعالى: (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ) و يؤيد ما ادعينا بل يدل عليه امور:

الأول: قوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا) حيث إن ظاهر الآية حكاية حال يوم القيامة؛ لأنَّ القدوم إلى العمل و المحاسبه و معرفه العمل إنما هو فى يوم القيامة، لا البرزخ و القبر كما لا يخفى.

الثانى: قوله تعالى: (أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا)، حيث إن قوله تعالى (يَوْمَئِذٍ) إشاره إلى يوم الجزاء، بملاحظه قوله: (خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا) لأنَّ

الإستقرار ظاهر فى الثبوت، و ليس فى البرزخ ثبوت و استقرار، و قد أتصفت به جهنم فى قوله: (إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا) (١)، كما أتصفت به الجنة فى قوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا) (٢).

الثالث: قوله تعالى: (يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا)، حيث إن الظاهر أن الواو للعطف على قوله: (يَوْمَ يَرُونَ الْمَلَائِكَةَ) فيكون العامل هنا هو العامل هناك و هو قوله تعالى: (لَا بُشْرَى) فالمعنى لا بشرى للمجرمين يوم يرون الملائكة، و لا بشرى للمجرمين يوم تشقق السماء بالغمام، فمن المسلم أن المراد من (يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ) يوم القيامة، بل لم يحتمل غير ذلك أحد على ما أعلم.

فعلم من تمام ذلك أن الآيات المذكوره كلها لبيان حال القيامة، و أنه لا وجه لحملها على عالم البرزخ.

إن قلت كما قال العلامة ١: إن المراد من قوله تعالى: (يَوْمَ يَرُونَ الْمَلَائِكَةَ) أول ما يرونهم، و هو يوم الموت كما هو كذلك فى قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسِكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) (٣) و قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ) (٤)، فإن الآيتين ظاهرتان فى أنهم يرون الملائكة يوم التوفى على ما يقتضيه طبع المخاصمه.

قلت: إنه لا ضروره فى الآيه المبحوث عنها على حمل الرؤيه على أول ما يرون الملائكة؛ لأن المراد من الرؤيه فى الآيه المبحوث عنها هو تحققها بلا فتره لا ما تتحقق فى آنٍ ما كما فى حين الموت، و أما يوم القيامة فإنهم يرون الملائكة حينئذ بلا

فتره و ستره لقوله تعالى: (فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا) (٥)

ص: ١١٩

١- الفرقان ٦.

٢- الفرقان ٧٦.

٣- الأنعام ٩٣.

٤- النساء ٩٧.

٥- ق: ٢٢.

و الحاصل أن تفسير الآيه بعالم البرزخ و الاستفادة منها أن فى عالم البرزخ تكون المعيشه للكفار ضنكاً و للمؤمنين خير مستقر و مقيلاً خلاف ظاهر الآيات، بل هى ظاهره فى يوم القيامة كما سبق.

هذا كله بملاحظه نفس الآيات، أما بملاحظه الأخبار الوارده فقد يقال: إنها تفسّر الآيات بالبرزخ، ففى تفسير البرهان عن أبى جعفر ٧- بعد ذكر حديث قبض روح الكافر قال «فاذا بلغت الحلقوم ضربت الملائكه وجهه و دبره، و قيل: اخرجوا أنفسكم... و ذلك قوله تعالى: (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ لَكُمْ ^{بِئْسَ} يَوْمَئِذٍ) (١)

و عن سويد بن غفله قال، قال أمير المؤمنين ٧ فى حديث: «إذا وضع المؤمن فى قبره ثم يفسحان- يعنى الملكين- فى قبره مدّ بصره ثم يفتحان له باباً إلى الجنه يقولان له: نَمَّ قَرِيرَ الْعَيْنِ نَوْمَ الشَّابِّ النَّاعِمِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ (أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا) (٢)

قلت: ظهور هذه الطائفه من الأخبار فى المدعى ممّا لا كلام فيه لكنها معارضه بطائفه أخرى:

منها: ما نقله الديلمى عن حذيفه بن اليمان رفعه: «إن قوماً يجيئون يوم القيامة و لهم من الحسنات أمثال الجبال فيجعلها الله هباءً منثوراً، ثم يأمر بهم إلى النار...» (٣)

و غير خفى أن هذه الروايه ظاهره فى أن المراد من الآيه هو يوم القيامة دون البرزخ، فعليه لا تنفيذ الأخبار فى تعيين معنى الآيه.

فتحصّل من تمام ذلك أن ما فسرهُ القوم بأن الآيه لبيان حال القيامة هو الأقرب عندنا.

ص: ١٢٠

١- البرهان ٣: ١٥٨، ح ١.

٢- البرهان ٣: ١٦١، ح ٢.

٣- البرهان ٣: ١٥٩، ح ٥.

قوله تعالى: (رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ) وقد عدَّ العلامة الآيه فى عداد الآيات الداله على البرزخ، حيث قال: «فهنا إلى يوم البعث- وهو يوم قولهم هذا- إمامتان و إحياء آن، و لن يستقيم المعنى إلّا بإثبات البرزخ، فيكون إمامته و إحياء فى البرزخ و إحياء فى يوم القيامة، و لو كان أحد الإحيائين فى الدنيا و الآخر فى الآخره لم يكن هناك إلّا إمامته واحده من غير ثانيه» (١)

و لا- يخفى أنه؛ التزم بما أفاد- من تفسير الآيه و تطبيقها على عالم البرزخ- لتصحيح معنى الآيه على إعتقاده، و أطال الكلام فى توضيح مراده فى تفسير الآيه، حيث قال: «و المراد بقولهم: (أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ)- كما قيل:- الإمامته عن الحياه الدنيا و الإحياء للبرزخ ثم الإمامته عن البرزخ و الإحياء للحساب يوم القيامة، فالآيه تشير إلى الإمامته بعد الحياه الدنيا و الإمامته بعد الحياه البرزخيه و إلى الإحياء فى البرزخ و الإحياء ليوم القيامة و لو لا- الحياه البرزخيه لم تتحقق الإمامته الثانيه؛ لأنّ كلّاً من الإمامته و الإحياء يتوقف تحققه على سبق خلافه.

و لم يتعرضوا للحياه الدنيا و لم يقولوا: «و أحييتنا ثلاثاً» و إن كانت إحياءً لكونها واقعه بعد الموت الذى هو حال عدم و لوج الروح؛ لأن مرادهم ذكر الإحياء الذى هو سبب الإيقان بالمعاد و هو الإحياء فى البرزخ ثم فى القيامة، و أما الحياه الدنيويه فإنها و إن كانت إحياءً لكنها لا توجب بنفسها يقيناً بالمعاد، فقد كانوا مرتابين فى المعاد و هم أحياء فى الدنيا» (٢)

و قبل الخوض فى تفسير الآيه و نقل الأقوال فيها لا بأس بالإشاره إلى ما يرد على بيانه بأمرين:

الأول: أنّ إثبات الإحياء فى البرزخ أمر لعله غير صحيح؛ لأنه بعد مفارقه الروح عن البدن العنصرى و موته، أى شىء يُحيى مرتين؟ على أنه لم يعلم أى شىء أراد من

ص: ١٢١

١- الميزان ١: ٣٥٤.

٢- الميزان ١٧: ٣٣١.

الإحياء في البرزخ؛ لأنَّ الفرض أن الروح بعد مفارقتها البدن العنصرى حيّه في عالم البرزخ لا تموت إلى قيام الساعة، فهذا الروح تعيش معيشه ضنكاً أو معيشه راضيه، إما في القالب المثالى-بناء على كون الروح مجرداً-أو بدونه، بل تعيش بنفسه بلا حاجه إلى القالب المثالى-بناءً على كونها جسماً لطيفاً-.

وقوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (١) ينادى بأعلى صوته أنهم أحياء لا أنه تعالى يحييهم في البرزخ بعد مماتهم في البرزخ، وهذا واضح بل هو عقيدته كل من قال بالبرزخ، بل قد أصرَّ العلامه ١ فى معنى الموت أنه انتقال الروح-كما مرّ-و عليه فلا وجه لتفسيره بالإحياء فى البرزخ.

و الثانى: قوله ١ فى جواب ترك الحياه الدنيا: لأنَّ مرادهم ذكر الإحياء الذى هو سبب الإيقان بالمعاد.

و فيه أنه أول الكلام؛ إذ ليس فى كلامهم ما يشعر بذلك، و أن هذا من الظنون التى لا تفيد فى تفسير الآيات، و سيتضح لك غرابه ما قاله عن قريب فى تفسير الآيه فانتظر.

ص: ١٢٢

١- آل عمران ١٦٩.

هذا ما يتعلق بكلامه إجمالاً، أما بالنسبه إلى تفسير الآيه فنقول: في تفسيرها أقوال:

الأول: ما في المجمع: «أن الإمامته الاولى في الدنيا بعد الحياه، و الثانيه في القبر قبل البعث، و الإحياء الأول في القبر للمسأله و الثاني في الحشر، عن السدى و هو اختيار البلخي» (١)

أقول: هذا الوجه يقرب مِمَّا ذكره العلامة، و الفارق بينهما أن المفروض في هذا القول أن الإحياء لسؤال القبر، و الإحياء في كلامه للحياه البرزخيه.

و لك أن تقول: إن هذا القول هو قول العلامة بعينه، و أن المراد من الإحياء في القبر هو الإحياء البرزخي في كلام العلامة، و أمّا المسأله في القبر فإنما هي من شؤون هذا العالم.

و على كل حال، إن اريد من الإحياء في القبر الحياه البرزخيه يرد عليه ما أوردنا على كلامه من عدم الإحياء هناك مرتان، فراجع.

و إن أريد منه أن الله تبارك و تعالى يحيى بدنه العنصرى كما ورد في بعض الروايات و هو الظاهر مما نقله الألوسى عن السدى (٢)

ففيه-مع أنه ليس له في الآيات نظير من حيث تعرض الإحياء في القبر، و إن ورد في الروايات العديده بيانه-أنه ليس الإحياء بذلك المعنى في القبر أمراً مسلماً، بل الظاهر من بعضهم أن المراد من إدخال الروح على ما قاله المفيد هو الروح الفعال الجوهر البسيط لا الروح الحيوانيه التى يصح معها العلم و القدره.

قال المفيد في جواب المسائل السرويه: «فأمّا عذاب الكافر في قبره و نعيم المؤمن فيه فإنّ الخبر أيضاً قد ورد بأن الله تعالى يجعل روح المؤمن في قالب مثل

ص: ١٢٣

١- مجمع البيان ٨: ٥١٦.

٢- قال السدى: «أرادوا من الإمامته الاولى إمامتهم عند إنقضاء آجالهم، و بالإحيائه الاولى إحيائهم في القبر للسؤال، و بالإمامته الثانيه إمامتهم بعد هذه الإحيائه إلى قيام الساعه، و بالإحيائه الثانيه إحيائهم للبعث». و يقرب منه ما في تبيان الشيخ الطوسى او روح الجنان لأبى الفتوح الرازى، و هذا الوجه هو الذى إختاره الشى البهائى على ما نقله المجلسى فى البحار و ستصوبه، كما تعرّض له البهائى أيضاً فى أربعينه ذيل الحديث (٣٩).

قاله فى الدنيا فى جنه من جناحه ینعمه فیها إلى یوم الساعه، فإذا نفخ فى الصور أنشأ جسده الذى بلى فى التراب و تمزق ثم أعاده الیه و حشره إلى الموقف و أمر به إلى جنّه الخلد، فلا- یزال منعماً ببقاء الله عزّ و جل- إلى أن قال:- و الكافر یجعل فى قالب كقالبه فى الدنيا فى محل عذاب یعاقب به و نار یعذب بها حتى الساعه، ثم أنشئ جسده الذى فارقه فى القبر و یعاد إلیه ثم یعدّب به فى الآخره عذاب الأبد- إلى أن قال- و الخیر وارد بأنه یكون مع فراق الروح الجسد من الدنيا و الروح هاهنا عبارة عن الفعّال الجوهر البسیط، و لیس بعبارة عن الحیاة التى یصح معها العلم و القدره؛ لأنّ هذه الحیاة عرض لا تبقى و لا یصح الإعاده فیه، فهذا ما عوّل علیه بالنقل و جاء به الخبر على ما بیناه» (١)

و كلامه صریح فى عدم عود الروح الحیوانیه، و علیه لا یصح التعبير بالإحیاء كما لا یصح اطلاق الإمامته على ترك قالبه المثالی، و هو لم یطلق علیه الموت و الإمامته و هو الحقّ.

ثم إنه مع صحه الفرض یكون الموت و الإمامته بلا- فصل، بمعنى أنه یحیی فى القبر ثم یموت بلا- فصل، فلا- یناسب ما ذكره الطبرسى بأنّ الثانیه فى القبر قبل البعث. نعم یكون ذلك صحیحاً بناءً على ما نقله الآلوسى.

فتحصّل أنه على هذا القول لا تكون الآیه دلیلاً على البرزخ الذى هو العالم الفاصل بین الموت و بین یوم البعث.

القول الثانی: أن المراد بالإمامته الأولى هو موتهم حال كونهم نطفاً، فأحیاهم الله فى الدنيا ثم أماتهم الموتة الثانیه، ثم أحیاهم للبعث، و هو المنقول عن ابن عباس و قتاده و الضحاک و اختاره أبو مسلم (٢)

و هذا مختار أكثر المفسرین منهم الطبرسى فى الجوامع و البیضاوى و الزمخشرى و غیرهم.

ص: ١٢٤

١- نقله عنه فى البحار ٦: ٢٧٣.

٢- مجمع البیان ٨: ٥١٦٥.

قال الزمخشري في بيان هذا الوجه: «إثنتين: إمامتين و إحيائتين أو موتتين و حياتين، و أراد بالإمامتين خلقهم أمواتاً أولاً و إمامتهم عند إنقضاء آجالهم، و بالإحيائتين الإحيائه الأولى و إحيائه البعث، و ناهيك تفسيراً لذلك قوله تعالى: (وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) -ثم قال-: فإن قلت: كيف صحَّ أن يسمى خلقهم أمواتاً، إمامته؟

قلت: كما صحَّ أن تقول: سبحان من صرَّ جسم البعوضه و كبر جسم الفيل. و قولك للحفَّار: ضيق فم الركيه و وسَّع أسفلها، و ليس ثمَّ نقل من كبر إلى صغر و لا من صغر إلى كبر، و لا من ضيق إلى سعه و لا من سعه إلى ضيق، و إنما أردت الإنشاء على تلك الصفات» (١)

و احتمال الآلوسى أن يكون إطلاق الإمامته على ما خلقه ميتاً حقيقه، حيث قال: «و الإمامته إن كانت حقيقه فى جعل الشىء عادماً الحياه سبق بحياه أم لا فالأمر ظاهر، و إن كانت حقيقه فى تصيير الحياه معدومه بعد أن كانت موجوده كما هو ظاهر كلامهم حيث قالوا: إنَّ صيغه الإفعال و صيغه التفعيل موضوعتان للتصيير أى النقل من حال إلى حال ففى اطلاقها على ما عدَّ إمامته أولى خفاء؛ لاقتضاء ذلك سبق الحياه و لا سبق فيما ذكر، و وجه بأنَّ ذلك من باب المجاز كما قرَّروه فى ضيق فم الركيه» (٢)

و يؤيد هذا القول (أى القول الثانى) بل يدل عليه ظهور الآيات فى أن الإنسان لا يموت بالمعنى الحقيقى إلَّا مره واحده، و هى كثيره:

منها: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (٣)

و منها: (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ) (٤)

ص: ١٢٥

١- الكشاف ٤٦:٣.

٢- روح المعانى ٤٦:٢٤.

٣- البقره ٢٨.

٤- الحج ٦٦.

و منها: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) (١)

و منها: (قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ) (٢)

و نظائرها كثيره فى القرآن أظهرها بل صريحها قوله تعالى: (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ) (٣)

فإن المراد أن الانسان بعد ذوقه الموت مره و احيائه و دخوله الجنة لا يذوق الموت مره أخرى بل يخلد فيها، و أما اتصاف الموته بالأولى مع عدم الثانيه فلا بأس به.

قال العلامة الطباطبائى ١: «و وجه تقييد الموته فى الآيه بالأولى بأنه ليس بقييد احترازى، إذ لا- ملازمه بين الأول و الآخر أو بين الأول و الثاني، فمن الجائز أن يكون هناك شىء أول و لا ثانى له و لا فى قبالة آخر» (٤)

و للزمخشرى وجه وجيه نقله العلامة عنه، من شاء فليراجع؛ فإنه لطيف غايته؛ أعرضنا عن نقله و التحقيق فيه؛ لخروجه عن محل البحث.

ثم إن العلامة ١ تظن فى سوره الدخان لما قد يرد عليه فقال: «هناك إشكال آخر لم يتعرضوا له، و هو أنه قد تقدم فى قوله تعالى: (رَبَّنَا آمَنَّا اٰثْنَيْنِ وَاٰحْيَيْنَا اٰثْنَيْنِ) (٥) أن بين الحياه الدنيا و الساعه موتتين- إلى أن قال:- و الظاهر أن المراد بالموته الأولى فى الآيه هى موته الدنيا الناقله للإنسان إلى البرزخ فهب أنا أصلحنا استثناء الموته الأولى بوجه فما بال الموته الثانيه لم تستثن؟ و ما الفرق بينهما و هما موتتان ذاقوهما قبل الدخول فى جنه الخلد؟».

ص: ١٢٦

١- الروم ٤٠.

٢- الأعراف ٢٥.

٣- الدخان ٥٦.

٤- الميزان ١٨: ١٤٥.

٥- المؤمن ١١.

و أجاب عن الإشكال بما لا- يخلو عن تجسّم، بل لا يفيد في حلّ الإشكال فقال: «و أما الإشكال الثانى فيمكن أن يجاب عنه بالجواب الثانى المتقدم لما أن هناك موتتين، الموتة الأولى: و هى الناقله للانسان من الدنيا إلى البرزخ. و الموتة الثانيه: و هى الناقله له من البرزخ إلى الآخره، فإذا كان (إلّا) فى قوله (إِلّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى) بمعنى سوى، و المجموع بدلاً من الموت، كانت الآيه مسوقه لنفى غير الموتة الأولى و هى الموتة الثانيه التى هى موتة البرزخ، فلا- موت فى جنه الآخره، لا موتة الدنيا لأنها تحققت لهم قبلاً، و لا غير موتة الدنيا التى هى موتة البرزخ، و يتبين بهذا وجه تقييد الموتة الأولى» (١)

و المتأمل فى كلامه يجد اضطراباً شديداً، بل الظاهر أنه لا يستقيم المعنى فى كلامه؛ لأنك لا ترى لقوله: «كانت الآيه مسوقه لنفى غير الموتة الأولى و هى الموتة الثانيه» معنى، و كذا لا- معنى لقوله: «فلا موت فى جنه الآخره، لا موتة الدنيا لأنها تحققت لهم قبلاً، و لا غير موتة الدنيا التى هى موتة البرزخ»، و لعلّه قد سقط من كلامه شىء أفسد المعنى؛ لأنه لا معنى لجعل الموتة الثانيه غير الموتة الأولى، ثم تعقبه بقوله: «فلا موت فى جنه الآخره...».

و من تمام ذلك تعلم قوه القول الثانى و ضعف ما ادّعاها العلامة ١ من أن الانسان يموت بالمعنى الحقيقى مرتين، بل إن الناظر فى كلامه و المتأمل فى قوله: «فيمكن أن يجاب عنه» يقف على أنه إنّما أجاب به من باب تصحيح مبناه لا من باب الاعتقاد، كيف؟ و صريح الآيه أن الانسان لا يموت إلّا مرّة واحده، فافهم و تأمل فإنّه دقيق.

القول الثالث: أن الحياه الأولى فى الدنيا، و الثانيه فى القبر، و الموتة الأولى فى الدنيا، و الثانيه فى القبر و هو المنقول عن الجبائى (٢)

و يرد عليه: أنهم إنّما يقولون هذا- أمّتنا اثنتين...-يوم القيامة بعد حياتهم و نشرهم عن قبورهم، فلا وجه لتركهم هذه الحياه التى كانت مورد اهتمامهم؛ لأنها هى التى

ص: ١٢٧

١- الميزان ١٨: ١٦٠.

٢- نقله فى مجمع البيان ٨: ٥١٦.

كان ينكرها الكفار حيث كانوا يقولون: (أَيَّدَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَتِنَّا لَمَبْعُوثُونَ)، و لعلّه هو أردأ الوجوه، و من هنا لم أر أحداً من المفسرين اختاره.

القول الرابع: ما اختاره السيد شبر في «حق اليقين» قال: «روى القمى عن الصادق ٧ قال: ذلك في الرجعه، يعنى أحد الإحيائين فى الرجعه و الآخر فى القيامة، و إحدى الإمامتين فى الدنيا و الأخرى فى الرجعه. و الآيه ظاهره كمال الظهور فى الرجعه، و تكلف المفسرون شططاً لتصحيح التشبيه بالإحياء فى القبر للسؤال و الإمامته فيه، و منهم من حمل الإمامته الأولى على خلقهم ميّتين لكونهم نطفه، و يبطل الأوّل أن الحياه للمسائله ليست للتكليف فيندم الانسان على ما فاته فى حاله، و ظاهر الآيه أنهم يندمون على ما فاتهم فى الحياتين و يبطل الثانى أنه لا يقال لمن خلقه الله ميّتا: إمامته، و إنما يقال ذلك فيمن كان حيّاً» (١)

و فيه أنّ ما ادعاه من ظهور الآيه فى الرجعه من مثله عجيب حيث إنّ الظهور ما يكون اللفظ فيه بما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه من روايه و نحوها، ظاهراً فى معنى عرفاً أو لغه و ليس الأمر كذلك فى المقام؛ لأنه لا يخطر ببال أحد الرجعه من الآيه بنفسها. نعم، الآيه قابله للتطبيق على الرجعه و هذا شىء آخر، ثم لم يعلم بماذا يفسّر على هذا قوله تعالى: (فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ) فهل المراد تمّنى خروجهم بعد الموت الثانى أم أنّ مرادهم تمّنى خروجهم من حكم الله فى القيامة؟! ثم إنه يرد على تضعيفه الوجه الأوّل بقوله: «إنّ الحياه للمسائله ليست للتكليف...»:

و يرد عليه أنّ استفاده التكليف هو أول الكلام، بل غير مفروض.

و ما ادعاه من ظهور الآيه أنهم يندمون على ما فاتهم فى الحياتين إدعاء صرف لا دليل عليه، بل قلنا أنّ ظهور الآيه فى الرجعه لا وجه له حتى يدعى الظهور فى الندامه، بل ظاهر الآيه هو الاعتراف بالذنوب بعد الإحيائين و الإمامتين، و هو لا يلازم شيئاً ممّا ذكره. فاتّضح أنّ ما ادعاه فى غايه السقوط.

القول الخامس: هو تفسير الإحياء بعالم الذرّ، ففى مجمع البحرين:

ص: ١٢٨

١- حق اليقين ٢: ١٦.

قيل: الموتة الأولى التى كانت بعد إحياء الله إياهم فى الدرّ؛ إذ سألهم: ألسن بربكم؟ قالوا بلى، ثم أماتهم بعد ذلك، ثم أحياهم بإخراجهم إلى الدنيا، ثم أماتهم، ثم يعثهم الله إذا شاء (١).

قلت: على الرغم من أنّ الآية لا دلالة لها كما لا ظهور لها فى ذلك، إلّا أن عالم

الدرّ ليس فى ذكر أحد حتى يقولوا فى القيامة أو قبلها ذلك.

اللهم إلّا أن يقال: إنهم يتذكرون يومئذ هذا العالم، لكن لا يخفى ما فيه. وقيل: غير ذلك بما يقرب من عشره أوجه أعرضنا عن ذكرها لعدم الفائدة.

إذا تحرّر ذلك نقول: إنّ أظهر الأقوال هو القول الثانى كما قاله الشيخ فى التبيان (٢): «بأن الآية محتمله لما قالوه، و محتمله لما قاله السدى و ليس للقطع على أحدهما سبيل» و عليه فلا وجه للقول بأنها من الآيات البرزخية.

ص: ١٢٩

١- مجمع البحرين ٢٤٥:٤.

٢- التبيان ج ٩، ص ٦٠.

قوله تعالى: (وَحِاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (١١)، وهى من الآيات التى يمكن أن يدعى ظهورها فى البرزخ، وذلك لأنَّ العرض فى الآية يحتمل ثلاثة أوجه:

الأول: العرض فى الدنيا.

الثانى: العرض فى البرزخ.

الثالث: العرض فى الآخرة.

أمَّا الدنيا فليس فيها عرض النار عليهم سيِّما بملاحظه قوله تعالى: (غُدُوًّا وَعَشِيًّا)، وهذا واضح، ولعله لم يدعه أحد.

و أما الآخرة- وهى يوم القيامة-فليس بمراد من الآية أيضاً؛ لعدم وجود عرض فيها، بل هم فى النار خالدون، و يدل عليه قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ). فلا يبقى مجال إلا أن تفسر بالبرزخ.

قال الفخر الرازى: «فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من عرض النار عليهم غدوًّا و عشياً، عرض النصايح فى الدنيا؟ لأنَّ أهل الدين إذا ذكروا لهم الترغيب و التهيب و خوِّفوهم بعذاب الله فقد عرضوا عليهم النار، ثم نقول: فى الآية ما يمنع من حمله على عذاب القبر، و بيانه من وجهين:

الأول: أن ذلك العذاب يجب أن يكون دائماً غير منقطع، و قوله: (يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا) يقتضى أن لا يحصل ذلك العذاب إلا فى هذين الوقتين، فثبت أن هذا لا يمكن حمله على عذاب القبر.

ص: ١٣٠

الثانى: أنّ الغدوه و العشيّه إنما تحصلان فى الدنيا، أما فى القبر فلا وجود لهما. فثبت بهذين الوجهين أنه لا يمكن حمل هذه الآيه على عذاب القبر.

و الجواب عن السؤال الأوّل: أن فى الدنيا عرض عليهم كلمات تذكّرهم أمر النار، لا أنه يعرض عليهم نفس النار، فعلى قولهم يصير معنى الآيه: الكلمات المذكّره لأمر النار كانت تعرض عليهم؛ و ذلك يفضى إلى ترك ظاهر اللفظ و العدول إلى المجاز.

أما قوله: الآيه تدل على حصول هذا العذاب فى هذين الوقتين و ذلك لا يجوز.

قلنا: لم لا يجوز أن يكتفى فى القبر بإيصال العذاب عليه فى هذين الوقتين، ثم عند قيام القيامة يلقى فى النار فيدوم عذابه بعد ذلك:

و أيضاً لا يمتنع أن يكون ذكر الغدوه و العشيّه كناية عن الدوام كقوله: (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا).

أما قوله: ليس فى القبر و القيامة غدوه و عشيّه.

قلنا: لم لا يجوز أن يقال إنّ عند حصول هذين الوقتين لأهل الدنيا يعرض عليهم العذاب، و الله أعلم» (١)

قلت: و لك أن تقول: إنّ الكلام مع آل فرعون حين غرقهم؛ لقوله تعالى: (وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ)، فالمراد حينئذٍ من العذاب لا بدّ أن يكون عذابه تعالى فلا معنى حينئذٍ للترغيب و الترهيب أصلاً حتى يحتاج إلى هذا التطويل، خصوصاً و قد ورد فى الأخبار ما يؤيد ما ذكرناه من ظهور الآيه فى البرزخ.

منها: ما رواه فى مجمع البيان، أن رسول الله ٩ قال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عَرَضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمَنْ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ النَّارِ، يُقَالُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حِينَ يَبْعَثُكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٢)

ص: ١٣١

١- التفسير الكبير ٢٧:٧٣.

٢- مجمع البيان ٨:٥٢٥.

و منها ما عن تفسير القمى: «قال رجل لأبى عبد الله ٧: ما تقول فى قول الله عز و جل (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا)؟ فقال ابو عبد الله ٧: ما يقول الناس فيها؟ فقال: يقولون إنها نار الخلد و هم لا يعدّون فيما بين ذلك، فقال ٧: فهم من السّعداء فقيل له: جعلت فداك فكيف هذا؟ فقال: إنّما هذا فى الدنيا، فأما فى دار الخلد فهو قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (١)

قال فى الميزان بعد نقل الخبر: أقول: مراده ٧ بالدنيا البرزخ، و هو كثير الورد فى رواياتهم (٢)

بقى هنا شىء: و هو أنّ الذى يظهر من المجمع كون النار فى قوله تعالى: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا) بدلاً من قوله: (سُوءَ الْعَذَابِ)، فعليه تكون دلالة الآيه على البرزخ أوضح؛ لأنّ المعنى يصير؛ «و حاق بآل فرعون النار التى يعرضون عليها غدواً و عشياً»؛ إذ يكون المبدل منه فى حكم السقوط، و إليه يرجع ما احتمله البيضاوى حيث قال: «(النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا) جملة مستأنفه، أو النار: خبر محذوف، و يعرضون: استئناف للبيان، أو بدل، و يعرضون: حال منها أو من (آل) (٣)

و أما معنى قوله تعالى: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا) فقيل: إنّ المراد من عرضهم على النار تقريبتهم منها حتى تحرقهم: و هذا مراد من قال: إنّ هذا كناية عن إحراقهم.

و قال: و يمكن أن يكون فى الكلام قلب.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ الآيه تدل على عالم البرزخ بلا إشكال و لا خلاف.

ص: ١٣٢

١- تفسير القمى ٢: ٢٥٨.

٢- الميزان ١٧: ٣٥٨.

٣- . تفسير البيضاوى ٤٦.

الآيه الخامسة

قوله تعالى: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا) (١) «ما» فى قوله تعالى: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ) زائده للتأكيد، و المعنى: من أجل خطيئاتهم و معاصيهم اغرقوا بالطوفان و أدخلوا نارًا.

و قد فسر بعض المفسرين-منهم العلامة الطباطبائى-بالبرزخ حيث قال: «و المراد بالنار نار البرزخ التى يعذب بها المجرمون بين الموت و البعث دون نار الآخرة، و الآيه من أدله البرزخ، إذ ليس المراد أنهم اغرقوا و سيدخلون النار يوم القيامة» (٢)

و قال الفخر الرازى: «تمسك أصحابنا فى إثبات عذاب القبر بقوله: (أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا) و ذلك من وجهين:

الأول: أن الفاء فى قوله (فَأُدْخِلُوا نَارًا) تدل على أنه حصلت تلك الحاله عقب الإغراق فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة و إلا بطلت دلالة هذه الفاء.

الثانى: أنه قال فادخلوا على سبيل الإخبار عن الماضى و هذا إنما يصدق لو وقع ذلك» (٣)

و يقرب من ذلك ما ذكره الألوسى فى تفسير الآيه.

قلت: تفسير الآيه بعالم البرزخ لا يخلو عن إشكال لاحتمال إرادته نار الآخرة، و يؤيد ذلك بل يدل عليه قوله تعالى: (فَأُدْخِلُوا نَارًا) فإن الإدخال فى النار ظاهر فى نار القيامة؛ لأنه ليس فى البرزخ إدخال فيها بل فيه عرضهم على النار.

و قد اعترف به العلامة ١ فى سورة المؤمن فى تفسير قوله تعالى: (وَحِيقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءِ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ

ص: ١٣٣

١- نوح ٢٥.

٢- الميزان ١٠٩:٢٠.

٣- التفسير الكبير ١٤٥:٣٠.

أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (١) حيث قال: «و الآيه صريحه أولاً- فى أن هناك عرضاً على النار ثم إدخالاً فيها، و الإدخال أشد من العرض. و ثانياً: فى أن العرض على النار قبل قيام الساعة التى فيها الإدخال و هو عذاب البرزخ. و ثالثاً: أن التعذيب فى البرزخ و يوم تقوم الساعة بشىء واحد و هو نار الآخرة، لكن البرزخيين يعدّون بها من بعيد و أهل الآخرة بدخولها» (٢)

و لعله غفل عمّا كتبه فى سورة المؤمن و أتى فى المقام شيئاً يخالف ذلك.

إن قلت: إنّ تفسير الآيه فى الإدخال بنار الآخرة لا يناسب مع الفاء فى قوله تعالى (فَأَدْخِلُوا) التى يقتضى التعقيب بلا فصل سيّما مع إتيانه بلفظ الماضى.

قلت: أجيب عنه فى كتب التفسير بما يسكن اليه القلب، فأليك ما كتبه الألوسى، قال: «و يجوز أن يراد بها نار الآخرة... و هو على هذا «نار الآخرة» لعدم الإعتداد بما بين الإغراق و الإدخال فكأنّه شبه تخلّل ما لا يعتد به بعدم تخلّل شىء أصلاً و جوّز أن تكون فاء التعقيب مستعاره للسببيه؛ لأنّ المسبّب كالتعقّب للسبب و إن تراخى عنه لفقد شرط أو وجود مانع (٣)

و أما الإتيان بالماضى فلتحقق الوقوع كما قاله الطبرسى فى المجمع: «و إنما أتى سبحانه تعالى بألفاظ الماضى على معنى الإستقبال لصدق الوعد به» (٤)

و نظيره فى القرآن كثير كقوله تعالى: (وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ) فتحصل من جميع ذلك عدم ظهور الآيه فى البرزخ.

ص: ١٣٤

١- المؤمن ٤٥-٤٦.

٢- الميزان ١٧:٣٣٥.

٣- روح المعانى ٢٩:٧٩.

٤- مجمع البيان ١٠:٣٦٤.

قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ) (١)

وقوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ) (٢)

ولا- كلام فى دلالتها إجمالاً على البرزخ و أن الشهداء أحياء يرزقون، سيما بلحاظ قوله تعالى: (وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ)، و بلحاظ قوله تعالى: (وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ)؛ لأنه تعالى فرض الشهداء فرحين مستبشرين، و الحال أن أصحابهم فى الدنيا و لم يلحقوا بهم، و لا يصح هذا إلا فى البرزخ.

لكن مع ذلك فقد نقل فى المجمع عن البلخى تفسير الآيه بالقيامه، قال: إن المشركين كانوا يقولون إن أصحاب محمد ٩ يقتلون نفوسهم فى الحروب بغير سبب، ثم يموتون فيذهبون، فأعلمهم الله أنه ليس الأمر على ما قالوه و أنهم سيحيون يوم القيامه و يثابون» (٣)

و فساده يعلم مما ذكرناه و لا حاجه الى ما أجاب به الطبرسى: بأن الخطاب للمؤمنين حيث كانوا يعلمون أن الشهداء على الحق و الهدى، و أنهم ينشرون و يحيون يوم القيامه، فلا يجوز أن يقال لهم: و لكن لا تشعرون.

و مما ذكرناه أيضاً يعلم بطلان ما قيل من أن المراد بالحياء بقاء الإسم و الذكر الجميل على مَرِّ الدهور.

ص: ١٣٥

١- البقره ١٥٤.

٢- آل عمران ١٦٩-١٧٠.

٣- مجمع البيان ٢٣٦.

و لعلّ هذا مراد سيد قطب في ظلال القرآن في سورة البقره حيث قال: «و هؤلاء الذين يقتلون في سبيل الله، فاعليتهم في نصره الحقّ الذي قتلوا من أجله فاعليه مؤثره، و الفكره التي من أجلها قتلوا ترتوى بدمائهم و تمتدّ، و تأثر الباقيين ورائهم باستشهادهم يقوى و يمتد، فهم ما يزالون عنصراً فعالاً- دافعاً مؤثراً في تكيف الحياه و توجيهها... ثم أحياء عند ربهم إما بهذا الإعتبار و إما بإعتبار آخر لا ندري نحن كنهه...» (١)

لكنه ذكر في سورة آل عمران ما يشعر بعدوله عن هذا حيث قال: «و الآيه نصّ في النهي عن حسابان أنّ الذين قتلوا في سبيل الله و فارقوا هذه الحياه و بعدوا عن أعين الناس... أموات، و نصّ كذلك في إثبات أنّهم أحياء (عند ربهم) ثم يلي هذا النهي و هذا الإثبات وصف ما لهم من خصائص الحياه فهم (يُرزقون) و مع أننا نحن في هذه الفانيه-لا- نعرف نوع الحياه التي يحيها الشهداء، إلّا ما يبلغنا من وصفها في الأحاديث الصحاح.. إلّا أن هذا النصّ الصادق من العليم الخبير كفيّل وحده بأن يغيّر مفاهيمنا للموت و الحياه، و ما بينهما من إنفصال و التثام-إلى أن قال:- و يخبرنا كذلك بما لهم من خصائص الحياه الاخرى: (فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) (٢)

و كلامه هذا كافٍ في الجواب عن مقاله و قد أشرنا إليه في أول البحث و قلنا: إن الرزق و الفرح و الإستبشار كلّها دليل على الحياه الحقيقيه، و هذا لا يصحّ إلّا على الحياه البرزخيه إما بقلب مثالي أو بنفس الروح بناءً على القول بأنه جسم لطيف، لا الحياه الإعتباريه كما يظهر من كلامه السابق.

بقي الكلام في تخصيص الآيتين لعالم البرزخ للشهداء فقط، مع أن المسلم بين العامه و الخاصه عدم اختصاصه بهم، و للقوم في الجواب عنه وجوه نشير إليها اجمالاً:

ص: ١٣٦

١- في ظلال القرآن ١: ٢٠٠.

٢- في ظلال القرآن ٢: ١٤٦.

الأول: ما ذكره في المجمع في سورة البقره حيث قال: «ووجه تخصيص الشهداء بكونهم أحياء و إن كان غيرهم من المؤمنين قد يكونون أحياء في البرزخ أنه على وجه التقديم للبشاره بذكر حالهم ثم البيان لما يختصون به من أنهم يرزقون» (١)

أقول: هذا حسن في قوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (٢) حيث إنها مديله بما يختصون به، من قوله تعالى: (فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ) دون ما في سورة البقره؛ لعدم وجود شىء يختص بهم حتى يقال إنه ذكر توطئه، وهذا واضح.

الثانى: ما يظهر من البغدادى فى روح المعانى فى تفسير سورة البقره و إليك نصه: «اختلفوا فى المراد من الجسد، فقليل هو هذا الجسد الذى هُدمت بُنيته بالقتل و لا يعجز الله تعالى أن يحلَّ به حياه تكون سبب الحسّ و الإدراك و إن كنا نراه رمه مطروحه على الأرض لا يتصرف و لا يرى فيه شىء من علامات الأحياء، و قد جاء فى الحديث: أن المؤمن يفسح له مدّ بصره، و يقال له: نمّ نومه العروس، مع أننا لا نشاهد ذلك، إذ البرزخ برزخ آخر بمعزلٍ عن أذهاننا و إدراك قُوانا» (٣)

أقول: إثبات حياه أخرى للشهداء من دون المؤمنين و الصلحاء بل الأنبياء مشكل جداً، إلّا أن الظاهر أنه ليس بمحال و إن ادعى العلامة استحالاته (٤)

و وجه الإشكال: أن الناس كلهم يحيهم الله يوم القيامة شهداء كانوا أو غير شهداء، و بناءً على فرض حياتهم فى البرزخ لا حاجة إلى ذلك الأحياء للشهداء.

ص: ١٣٧

١- مجمع البيان ١: ٢٣٦.

٢- روح المعانى ٢: ١٨.

٣- روح المعانى ٢: ١٨.

٤- ذكره فى ذيل تفسير الآيه، بحث النشأه الاخرى.

و من هنا قال الشعرانى فى حاشيه روح الجنان: «إنَّ أجساد الشهداء و غيرهم لا بدَّ أن تحيى يوم القيامه، و أما قبل القيامه فلا حياه ظاهريه لأحد (١)»

هذا مع أن كونهم مرزوقين فرحين إنما هو بلحاظ تنعم الروح، و أما البدن البالى الذى زالت عنه الحياه الحيوانيه، أعنى القوه الحساسه، فليس له هذا الرزق و العيش، فما احتمله البغدادى بعيد جداً لا يصار اليه و إن ذكره فى المجمع احتمالاً.

الثالث: إن غايه ما تدل عليه الآيتان من الإختصاص إنما هو من باب المفهوم، و هو ليس بحجه، بمعنى أن الإختصاص لا يفهم عرفاً بل غايه ما تدل عليه الآيتان أن هذه الحياه ثابتة لهم، و أما غير الشهداء فالآيتان ساكتتان عنه، و إليه يرجع ما ذكره الشعرانى، حيث قال: «إثبات الحياه للشهداء لا- يوجب نفيها عن غيرهم بل من جهه زياده ثوابهم عن غيرهم من المؤمنين ذكرهم الله بالخصوص - و قال:- هذا المعنى هو الذى ذكره البيضاوى فى تفسيره» (٢)

و هذا الجواب وجيه، و يأتى منّا ما يكمله فانتظر.

الرابع:- الذى هو المختار عندنا- هو أن يقال: إن وجهه الكلام فى الآيتين هو النهى عن إستخدام لفظ الموت لمن يقتل فى سبيل الله بل النهى عن تصوّر ذلك و حساب أنهم أموات، و لعلّ الوجه فى ذلك هو ما قيل: إن ذلك يوجب الخوف و إفناء الصبر، أو يقال: الوجه فيه أن القول بذلك- أنهم أموات- كان دائراً فى هذا الوقت (٣)

فحينئذٍ نقول: إن المقصود الأصلى من كلامه تعالى هو النهى عن القول، و الحساب بأنهم أموات، و بعد بيانه ذلك عقبه بقوله: (بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) تميمًا للفائده و إشعاراً للعله.

فذيل الآيه حيث لم يكن بمقصود أصلى للخطاب لا يكون له مفهوم، و إن شئت توضيح ذلك فانظر الى قول القائل: لا تحسبوا الرجل جاهلاً بل هو عالم عادل و له

ص: ١٣٨

١- حاشيه روح الجنان ٣: ٢٤٩.

٢- المصدر السابق.

٣- مجمع البيان ١: ٢٣٦.

درجه عند الله، فإنَّ المقصود الأصلي ردع ظنِّ كونه جاهلاً، و أما أنه عالم و أن له درجه فهو لا يوجب عدم اتصاف فرد آخر بالعلم و أنه ذو درجه.

فعلم أن اتصاف الشهداء بوصف الأحياء و غيره لا يوجب الإختصاص كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إنَّ ذيل الآيه في مقام بيان أن لهم حياه خاصه ليست لدى سائر الناس، فلا ينافي هذا وجود الحياه البرزخيه لجميع البشر، و يرشدنا إلى ذلك ما جاء في الخصوصيه في سوره آل عمران من الرزق عند ربهم و فرحهم و تبشيرهم لمن خلفهم، من قوله تعالى: (بَلِّغْ أَعْيَاءَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُؤْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ...) و هذه الخصوصيه و إن لم تذكر في سوره البقره إلا أنها كالمقدّر ثم نقول بعد اللتيا و التي: إنَّ الآيتين لا تدلّان على البرزخ في غير الشهداء و ان كانتا لا تدلّان على نفيه في غيرهم أيضاً، فحينئذٍ نقول: الآيتان من ادله البرزخ اجمالاً و تدلّان عليه في الشهداء و اما في غيرهم فلا يستفاد منهما ذلك.

و هذا ما خطر بالبال في تفسير الآيتين عاجلاً و الله العالم بالحقائق، و تركنا نقل بقيه الأقوال لعدم الفائدة في التطويل و من أرادها فليراجع المطوّلات.

الآيه الثامنه من الآيات البرزخيه قوله تعالى: (خَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا * جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا * تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا) (١)

اعلم أنه قد فسّر الآيه بعض العلماء بالبرزخ و اعتمد في ذلك على بعض الروايات، قال: «و روى القمي في تفسيره عند قوله تعالى: (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) فالبكره و العشى لا تكونان في الآخره في جنان الخلد، و إنما يكون الغدو و العشى في جنان الدنيا التي تنقل اليها أرواح المؤمنين، فيها الشمس و القمر...» (٢)

أقول: ليس في كتب التفسير منه عين و لا أثر، نعم روى في البحار نقلاً عن تفسير النعماني عن مولانا أمير المؤمنين ٧ في حديث مفصل قال:

«و أما الرد على من أنكر الثواب و العقاب في الدنيا و بعد الموت قبل القيامة -الى أن قال- و مثل قوله تعالى (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ...) و الغدو و العشى لا يكونان في القيامة التي هي دار الخلود و إنما يكونان في الدنيا-الى أن قال:- قال الله تعالى: (لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا)، إلى أن قال: وقال الله تعالى في اهل الجنة (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) (٣)

و لعل الوجه في ذلك (عدم تفسيرهم بالبرزخ) هو ملاحظه الآيات التي قبلها فأنها ناظره إلى أحوال الجنة التي وعدّها الله في يوم القيامة و هي ثلاث آيات:

ص: ١٤٠

١- مريم ٥٩-٦٣.

٢- حق اليقين ٢: ٥٨.

٣- البحار ٩٣: ٨٤.

الأولى: قوله تعالى (وَلَا يُظَلَّمُونَ شَيْئًا) (١)؛ فَإِنَّ عَدَمَ الظلم والحساب إنما هو فى القيامة، وأن الأمر فى البرزخ كأنه بلا محاسبه و دقه كما ورد فى شأن القيامة: (وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا) (٢) و (وَلَا يُظَلَّمُونَ فِتْيَالًا) (٣)، (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٤)

الثانيه: قوله تعالى: (جَنَّاتٍ عِدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ) (٥) و لا- شك فى ظهور الآيه فى الجنة التى وعدها الله لعباده يوم القيامة، و ذلك لأمرين:

١- لفظ (عَدْنٍ) فى المفردات: «جنت عدن أى استقرار و ثبات، و عَدْنٌ بمكان كذا، استقرَّ» (٦)

٢- قوله: (وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ)، و غير خفىّ أنهما منصرفان إلى الجنة المعروفه فى لسان القرآن و هى جنه الخلد فى القيامة، و هذا واضح.

الثالثه: قوله تعالى: (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا) (٧) فمن المسلم أن عدم سماع اللغو و سماع السلام إنما هو فى جنه الخلد، و من هنا اتصفت الجنة بهما فى القرآن الكريم: (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا).

و الحاصل أن التأمل فى الآيه نفسها و فيما قبلها يعطى أنها ناظره إلى الجنة التى وعدها الرحمن عباده يوم القيامة.

إن قلت: فما معنى قوله: (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)؟

قلت: البكره و العشى كناية عن الدوام، تقول: أنا عند فلان صباحاً و مساءً، فانك لا تريد الوقت المعلوم بل تريد الدوام، هذا.

ص: ١٤١

١- مريم ٦٠.

٢- النساء ١٢٤.

٣- الإسراء ٧١.

٤- الزلزله ٧.

٥- مريم ٦١.

٦- المفردات.

٧- الواقعة ٢٥-٢٦.

وقد احتمل الألوسى هنا وجهاً آخر، فانه قال فى تفسير الآيه: «وارده على عادة المتنعمين فى هذه الدار، أخرج ابن منذر عن يحيى بن كثير، قال: كانت العرب فى زمانها إنما لها أكله واحده فمن أصاب أكلتين سُمى فلان الناعم، فأنزل الله تعال هذا يرغب عباده فيما عنده» (١).

و إليه صار أكثر المفسرين، فراجع.

هذا كله ما يقتضيه التدبر فى نفس الآيات، و أما الروايات فقد تكرر منا أنه إن صحبت الروايه أو تواترت فإنه لا نتحاشى التفسير بها، بل لا معدل عنه إلا أن الشأن فى صحه الروايه، فحينئذ نقول فى المقام:

أما ما روى عن عليّ بن ابراهيم فالظاهر أنه ليس بروايه (٢)، بل تفسير منه بفهمه كما يظهر لمن تأمل، حيث لم ينقله عن كتاب و لا- عن إمام و اليه أشار الكاظمى ١ فى كتابه «كشف القناع عن وجوه حجيه الإجماع»، فإنه-بعد ذكر إيرادات و إشكالات على تفسير على بن ابراهيم و ذكر روايات غير صحيحه من تفسيره-قال: «وقد فسّر كثيراً من الآيات بفهمه و نظره بلا- روايه، و استشهد فى بعضها بكلام الشعراء، و نقل كثيراً من المطالب عن ابن عباس موقوفاً عليه، و ميّز بين المحكمات و المتشابهات بلا نصّ يستند اليه، و حَكَم كثيراً بعطف ما ذكر فى سورة على ما ذكر فى سورة أخرى بناءً منه على تحريف النظم و رعايه لمناسبه المعنى، و ربما يظهر من بعض عبارات تفسيره أن كثيراً من رواياته من زياده راوى الكتاب المذكور إسمه فى أوائله فلعله هو الذى أَلْفَه حين كفّ بصر على بن ابراهيم؛ فان النجاشى ذكر أنه أضرّ فى وسط عمره (٣).

و فى ذلك كفايه على ما قصدنا من عدم الروايه فى المقام.

ص: ١٤٢

١- روح المعانى ١٦: ١٠٢.

٢- و هى على ما فى البرهان (١٨: ٣) على بن ابراهيم قال: و قوله فخلف...الى ان ذكر قوله تعالى: (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) قال: ذلك فى جنان الدنيا قبل القيامة.

٣- كشف القناع ٢١٣.

و أما ما رواه النعماني في تفسيره عن مولانا أمير المؤمنين ٧ فلا يخفى ما فيه سنداً و متناً، أما السند فالأنسب أن نذكر سنده أولاً ثم نشير إلى حال بعض رجاله.

ففي البحار: «قال أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن جعفر النعماني ٢ في كتابه في تفسير القرآن، حدّثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن عقده، قال حدّثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن علي بن أبي حمزه، عن أبيه عن اسماعيل بن جابر قال سمعت أبا عبد الله ٧: ... و قد سألت أمير المؤمنين ٧ شيعته عن مثل هذا و قال...» (١)

قوله لهم رزقهم فيها بكره و عشياقال ذلك في جنان الدنيا قبل القيامة.

و غير خفي أن السند ضعيف جداً و يكفي في الضعف ملاحظه حسن بن علي و علي بن أبي حمزه، و في كتب الرجال أنهما من الواقفيّه بل من عمدهم مع ما قيل إنهما كذابان، و في رجال الكشي ما نصّه: روى في الحسن بن علي بن أبي حمزه الباطني محمد بن مسعود، قال: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزه الباطني فقال: كذاب ملعون، رويت عنه أحاديث كثيره، و كتبت عنه تفسير القرآن كلّ من أوله إلى آخره إلا أنني لا استحل أن أروى عنه حديثاً واحداً، و حكى لي أبو الحسن حمدويه بن نصير عن بعض أشياخه أنه قال: الحسن بن علي بن أبي حمزه رجل سوء (٢)

و مثله النجاشي، و فيه أيضاً: و رأيت شيوخنا ٤ يذكرون أنه كان من وجوه الواقفه (٣)

أما علي بن أبي حمزه، قال النجاشي: روى عن أبي الحسن موسى، و روى عن أبي عبد الله ٧ ثم وقف، و هو أحد عمّد الواقفه (٤)

و نقل الكشي أخباراً تدل على سوء حاله.

ص: ١٤٣

١- البحار ٣: ٩٣.

٢- رجال الكشي - ٦: ٣٤٢ ط- قديم.

٣- رجال النجاشي ٢٨.

٤- رجال النجاشي ١٨٨.

و عن الغضائرى: لعنه الله، أصل الوقف، و أشد الخلق عداوه للولى-يعنى الرضا-بعد أبى ابراهيم (١).

و قالوا: إن سبب وقفه فى الإمام الكاظم ٧ طمعه فى المال الذى كان عنده؛ لأنه كان عنده ثلاثون ألف دينار (٢)، هذا.

و ضعفه المحقق الخوئى ١ فى معجم الرجال مع تصحيحه رجال كامل الزيارات و تفسير على بن ابراهيم حيث قال فى الحسن بن على: الرجل و إن وقع فى أسناد كامل الزيارات و فى تفسير القمى كما يأتى، إلا أنه لا يمكن الإعتماد عليه بعد شهاده على بن الحسن بن فضال بأنه كذاب ملعون، المؤيده بشهاده ابن الغضائرى بضعفه (٣).

و كتب نظيره فى على بن أبى حمزه (٤).

فتحصّل من تمام ذلك أن سند الروايه ضعيف جدا لا يمكن الإعتماد عليها فى تفسير الآيات سيما فيما كان التفسير على خلاف الظاهر.

و أما ضعفها متناً فبأمرٍ نشير إلى بعضها:

الأول: إثبات التحريف فى القرآن فى موارد من كلامه، منها: قوله و أما ما حرّف من كتاب الله، فقوله: «كنتم خير أئمة» فحرّفت إلى (خير أئمة) (٥).

منها: قوله تعالى: «فَلَمَّا فَصَّيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ أَنَّ لُوَّكَانَتِ الْجِنُّ يَظُنُّونَ الْغَيْبَ مَا

ص: ١٤٤

١- بهجه الآمال للعليارى ٥: ٣٦١.

٢- رجال المامقانى ٢: ٢٦١.

٣- معجم رجال الحديث ٥: ١٥.

٤- معجم رجال الحديث ٢١١: ٢٢٦.

٥- آل عمران ١١٠.

لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ» (١) فحرفوها بأن قالوا: (فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ) . و مثله في سورة عم يتسائلون: «و يقول الكافر يا ليتني كنت ترابياً»، فحرفوها و قالوا: تراباً (٢) الخ.

الثاني: إنَّ الدقَّة و التأمُّل في متنه من بدءه إلى ختمه يرشدنا إلى أنه بتأليف المؤلف أشبه من كونه خبراً؛ لأنه قلما يتفق خبر مفصل مثله، و لم أر مثله على ما في

البال مع أن كلماته لا تشبه كلمات الإمام على بن أبي طالب، فتأمل.

ثم أنه ليس في الرواية دلالة على تفسير الآية بالبرزخ نعم فيها انطباق عليه لمكان تمثيله لما بعد الموت.

فتحصّل أن تفسير الآية بالبرزخ بأمثال هذه الروايات غير صحيح؛ لعدم اعتبارها سنداً و متناً.

ص: ١٤٥

١- سبأ ١٤.

٢- النبأ ٤٠.

قوله تعالى: (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ) (١)

و هذه الآيه قد عدّها بعض المفسرين من آيات البرزخ، منهم العلّامة حيث، قال: الخطاب للرجل، و هو كما يفيدُه السياق يلوح إلى أن القوم قتلوه فنودي من ساحه العزّه أن ادخل الجنة-إلى أن قال-و المراد بالجنة على هذا جنّه البرزخ دون جنّه الآخره (٢)

و به صرّح العلّامة الطبرسي ١ حيث قال: و في هذا دلالة على نعيم القبر؛ لأنه إنما قال ذلك و قومه أحياء، و إذا جاز نعيم القبر جاز عذاب القبر فإنّ الخلاف فيهما واحد (٣)

و هذا هو مختار البغدادي في روح المعاني، حيث قال: «و الظاهر أن الأمر إذن له بدخول الجنة حقيقه و في ذلك إشارة إلى أن الرجل قد فارق الدنيا، فعن ابن مسعود- أنه بعد أن قال ما قال:- قتلوه بوطئ الأرجل حتى خرج قصبه من دبره، و ألقى في بئر و هي الرسّ. و قال السدّي: رموه بالحجاره و هو يقول: اللهم اهد قومي، حتى مات، و قال الكلبي: رموه في حفرة و ردوا التراب عليه فمات. و عن الحسن: حرقوه حتى مات و علّقوه في بئر المدينة، و قبره في سور انطاكية.

و قيل: نشره بالمنشار حتى خرج من بين رجليه، و دخوله الجنة بعد الموت دخول روحه و طوافها فيها كدخول سائر الشهداء- إلى أن قال-و الجمهور على أنه قتل. و ادّعى ابن عطية أنه تواترت الأخبار و الروايات بذلك (٤)

قلت: هذا القول-أى التفسير بالبرزخ-هو المعروف بينهم إلّا أنّ ذلك يحتاج إلى مقدمه خارجيه و هي فرض كون الرجل حين القول بذلك مقتولاً، و الذى يظهر من عباره المتقدمه من الآلوسى اتفاقهم على ذلك و إنّما الاختلاف فى الشبكات كما مرّ نقله.

ص: ١٤٦

١- يس ٢٦-٢٧.

٢- الميزان ١٧: ٨١.

٣- مجمع البيان ٨: ٤٢١.

٤- روح المعاني ٢٢: ٢١٠.

و على أى حال، دلالة الآية على البرزخ فرع ثبوت قتله حين ذاك، إلّا أن قبول ما نقله الألوسى من ادعاء ابن عطية تواتره مشكل وإن كان ليس ببعيد. بل يمكن دعوى ظهور الآية فى ذلك بل هو ظاهر قوله تعالى: (بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ). و مع ذلك كله يحتمل أن يكون الأمر للتبشير، و أن الملائكة حين موت الرجل قالوا: البشاره، و أنت من أهل الجنة فى يوم القيامة، و اليه أشار البغدادي، حيث قال: «و قيل الأمر للتبشير لا للإذن بالدخول حقيقه، قالت له ملائكة الموت ذلك بشاره له بأنه من أهل الجنة يدخلها إذا دخلها المؤمنون بعد البعث». و نحوه الفخر الرازى فى تفسيره و غيره.

فتحصّل من تمام ذلك أن الآية بنفسها غير ظاهره فى البرزخ و إن كان غير بعيد.

قوله تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) (١)

و فى تفسير الآيه أقوال ثلاثه:

الأول: أن هذه المعيشه الضنك فى البرزخ (ضغطه القبر).

الثانى: أنها فى الدنيا.

الثالث: أنها فى القيامة.

أما القول الأول- وهو المنسوب الى ابن مسعود و أبى سعيد الخدرى و السدى-فهو بملاحظه أن المعيشه الضنك إنما تكون للكافر فى البرزخ، أما الدنيا فربما نالوا من المعيشه أوسع، و مال إليه البغدادى حيث قال: و قال بعضهم إن تلك المعيشه له فى القبر بأن يعذب فيه، و قد روى ذلك جماعه عن ابن مسعود... ثم نقل جمله من الروايات الداله عليه و نقل فى آخر كلامه القول الثالث-انها فى القيامة- عن ابن زيد، و قال فى تضعيفه و لعل الأخبار السابقه لم تبلغ هذا القائل أو لم تصح عنده، و أنت تعلم أنها إذا صحت فلا مساع للعدول عما دلت عليه، و إن لم تصح كان الأولى القول بأنها فى الدنيا لا فى الآخره لظاهر قوله تعالى: (وَنَحْشُرُهُ...) الخ- بعد الإخبار بأن له معيشه ضنكاً (٢)

أما القول الثانى: فقد قال به أكثر المفسرين، و اختاره فى الميزان فقال: و قوله: (فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً) أى ضيقه، و ذلك أن من نسى ربه، و انقطع عن ذكره لم يبق له إلما أن يتعلق بالدنيا و يجعلها مطلوبه الوحيد الذى يسعى له و يهتم بإصلاح معيشته و التوسع فيها و التمتع منها، و المعيشه التى أوتيتها لا تسعه سواء كانت قليله أو كثيره؛ لأنه كلما حصل منها و اقتناها لم يرض نفسه بها و انتزعت إلى تحصيل ما هو أزيد و أوسع

ص: ١٤٨

١- طه ١٢٤.

٢- روح المعانى ١٦: ٢٥٠.

من غير أن يقف منها على حدّ، فهو دائماً في ضيق صدر و حنق مما وجد، متعلق القلب بما وراءه مع ما يهجم عليه من الهمّ و الغمّ و الحزن و القلق و الإضطراب و الخوف بنزول النوازل و عروض العوارض من موت و مرض و عاهه و حسد حاسد و كيد كائد و خيبه سعي و فراق حبيب (١)

و عندى أنه لا حاجة إلى تطويل و تفصيل فى هذا المقال بل نقول: إنّ القرآن أخبرنا أن فى ذكره تعالى إطمئناناً و سكوناً (ألا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، و أساس العيش هو السكون للقلب و إلّا فكلّ ما فى العالم لا يوجب السكون بل المعيشه كلّها ضنك الّا ذكره تعالى، فحينئذٍ يعلم أن قوله تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي) الذى يوجب السكون- (فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً)- ناظر إلى معيشه الدنيا، فضيق المعيشه فى الواقع هو الإضطراب فى القلب.

و الحاصل: إن ظهور الآيه فى معيشه الدنيا لا يخلو عن وجه، و مع ذلك لا يبعد أن يقال: إن إطلاق المعيشه الضنك يشمل عالم البرزخ و معيشته، و أن المعيشه فيه تكون ضنكاً، لأنّ من المسلم أن ذيل الآيه (وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) لا يشمل البرزخ قطعاً، فحينئذٍ لا مانع عن شمول إطلاق قوله تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً) لحياه البرزخ أيضاً، و من هنا قال العلامة ١: نعم عذاب القبر من مصاديق المعيشه الضنك بناء على كون قوله تعالى: (فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً) متعرّضاً لبيان حالهم فى الدنيا، و قوله (وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) لبيان حالهم فى الآخرة، و البرزخ من أذئاب الدنيا (٢)

و لا يخفى أن هذا ليس رجوعاً إلى القول الأوّل: لأنّ الفرض فيه هو دلالة الآيه على البرزخ بالخصوص، بخلاف هذا الوجه فإنّه عام يشمل معيشه البرزخ و الدنيا.

و على كل حال، يعلم مما ذكرنا ضعف القول الثالث- و هو تفسير الآيه بالقيامه-لأنّه لا يلائم قوله تعالى: (وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى).

ص: ١٤٩

١- الميزان ١٤: ٢٤٣.

٢- الميزان ١٤: ٢٤٤.

فتحصل أن تفسير الآية بالبرزخ ليس بقطعي كما مرّ.

هذا كله ما أردنا إيراده في البرزخ، و من الله تعالى نسأل أن يحسن بنا في هذا العالم، و يرزقنا عنده بحق محمد و آله الطاهرين.

ص: ١٥٠

و ليعلم أن أشراط الساعة و علائمها قسّمت إلى أقسام ثلاثه:

١- الحوادث الواقعه قبل إنتهاء عمر الدنيا كإنشقاق القمر و نحوه.

٢- الحوادث الواقعه فى آخر الدنيا قبل وقوع القيامة، من إندكاك الجبال و إنشقاق السماء.

٣- الحوادث الواقعه فى أول أزمنه القيامة مثل النفخه الأولى و الزلزله.

و حيث إنّ المقصود فى بحثنا هذا هو ذكر الآيات المربوطه بها و البحث حولها و بيان معناها و مدى دلالتها، لا نرى وجهاً لتجسّم البحث فى ذلك و أنّ أئياً منها من القسم الأوّل و غير ذلك، مضافاً إلى أن بعضاً من الآيات لم يعلم أنها ناظره إلى أى قسم من الأقسام الثلاثه كما يأتى الإشاره إليه فى محله.

فلذلك كلّه أعرضنا عن التمحلّ و البحث حولها و شرعنا فى ذكر الأقسام حسب الترتيب الذى ذكره:

الآيات التي ذكروا أنها من أسرار الساعة الواقعة قبل إنتهاء عمر الدنيا و هي ثلاث آيات:

الآيه الأولى قوله تعالى: (فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ) (١)

النظر: الإنتظار، يقال: نظرته و انتظرته.

الأشراط: قد يقال جمع شرط، و هو فى الأصل ما يتوقف عليه الشىء و فى لسان العرب: الشرط بالتحريك العلامة، و الجمع أشراط، و أسراط الساعة أعلامها، و فى التنزيل العزيز (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا).

و الآيه فى مقام التحكم، و نظيره فى المحاورات كثير كما يقال لمن توقف فى أمر أو تردد منتظراً ماذا تنتظر فقد وقع كذا و كذا، و المعنى حينئذ أنه ليس بعد ذلك محل للتوقف و الإنتظار، فلا بد من الإيعاز و الإيمان فقد جاء أسراطها.

فحاصل المعنى أنهم بعد وقوع علائم الساعة ماذا ينتظرون؟ فهل ينتظرون أن تجيئهم الساعة ليروا بأعينهم القيامه ثم يتذكروا و يؤمنوا، و الحال أن هذا الزمان مناسب للإيمان؛ لأن علائم القيامه جئت، فلو آمنوا فازوا و سعدوا، و أما إذا جائتهم الساعة فأنى لهم ذكراهم فلا يفيد لهم اليوم ذكراهم، فنفى الذكرى منهم فى يوم القيامه باعتبار عدم الفائده فكأنه لم يتذكروا أصلاً؛ لأن اليوم يوم الجزاء فلا يفيد الذكر و العمل، هذا إجمال ما يستفاد من الآيه الكريمة.

و أما ما هو المراد من أسرار الساعة فقد يقال إن المراد منها نزول القرآن و بعثه نبينا ٩ و انشقاق القمر و الدخان.

ص: ١٥٢

و خالف العلماء في ذلك وقال: «و لعل المراد بأشراطها خلق الإنسان و انقسام نوعه إلى صلحاء و مفسدين و متقين و فجار، المستدعى للحكم الفصل بينهم و نزول الموت عليهم، فان ذلك كله من شرائط وقوع واقعه و إتيان الساعه» (١)

و يقرب من ذلك ما احتمله الفخر الرازي في تفسيره حيث قال: «و يحتمل أن يقال: معنى الأشرط البيئات الموضحة لجواز الحشر مثل خلق الإنسان ابتداءً و خلق السموات و الأرض - ثم قال -: و الأول (٢) هو التفسير» (٣)

لكن المراد من أشرط الساعه على التفسير المعروف علائم قربها كما هو الحال في غيرها من العلائم.

و الظاهر من الآيه أيضاً هو هذا المعنى؛ لمكان قوله تعالى (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا). لأنه ظاهر في مجيئها بعد حين، لا أنه قد تحقق من أول الأمر.

و يؤيده الروايات الكثيره المداله على أن أشرط الساعه ما يدل على قربها، فقد روى العامه و الخاصه قوله ٩: «بعثت أنا و الساعه كهاتين، و ضمّ السبابه و الوسطى» (٤) و نظائره في الأحاديث كثيره.

فالمحصّل أن أكثر المفسرين على أن المراد من أشرطها نزول القرآن و بعثه النبي ٩، و هذا عندى أقرب الى الذهن مع تفسير أشرط الساعه في الروايات بعلائم قرب وقوع الساعه.

ص: ١٥٣

١- الميزان ١٨: ٢٥٧.

٢- المراد من الأول ما ذكره المفسرون أنها مثل انشقاق القمر و رساله محمد ٧.

٣- التفسير الكبير ٢٨: ٦٠.

٤- مجمع البيان ٩: ١٠٢.

الآيه الثانيه قوله تعالى: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) (١)

ظاهر الآيه يعطى أن الإنشقاق من قرب الساعه، و أن قرب الساعه قد تحقق، و هكذا تحقق الإنشقاق، فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى اقتراب الساعه،

ظاهر الآيه أن الساعه قريبه، بل قد يقال الإقتراب زياده فى القرب فيكون المعنى قربت الساعه جداً، فحينئذٍ لك أن تقول: كيف يكون هذا و قد مضى أربعة عشر قرناً و لم تتحقق الساعه بعد؟

قلت: القرب و البعد أمران نسبىان، فاذا كان ما مضى أكثر الزمان أو المسافه فنهايته قريبه، و إذا كان بالعكس فالنهايه بعيده، فمثلاً تقول فى طى مسافه قد سرت كثيرها و لم يبق إلّا القليل: اقترب الوصول إلى كذا، و إن كانت المسافه الباقيه فى حدّ نفسها كثيره، فحيث إنّ عمر الدنيا قد مضى أكثره و بقى منه شىء يسير بالنسبه إلى ما مضى يقول تعالى: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ)، و يشهد لذلك قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا) (٢)؛ فانهم إنما يعدّون أمر الساعه بلحاظ عمرهم فيكون ما بقى كثيراً، فحينئذٍ لا- محاله تكون الساعه بعيده، و أما إذا لوحظ عمر الدنيا و أنه آلاف السنين يكون ما بقى من عمرها قليلاً جداً، فبهذا اللحاظ يصح قوله تعالى: (وَ نَرَاهُ قَرِيبًا)، و هكذا قوله تعالى: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ).

ثم إنّ فى البين وجهاً آخر اختاره العلامة ١ فى تفسير قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا) قال: «المراد بالرؤيه الاعتقاد بنوع من العنايه المجازيه، و رؤيتهم ذلك بعيداً ظنهم أنه بعيد من الإمكان، فانّ سؤال العذاب من الله سبحانه استكباراً عن

ص: ١٥٤

١- القمر ١.

٢- المعارج ٦-٧.

دينه و ردّاً لحكمه لا- يجامع مع الإيمان بالمعاد و إن تفوّه به السائل، و رؤيته تعالى ذلك قريباً علمه بتحقيقه، و كل ما هو آتٍ قريب» (١)

و كلامه هذا و إن كان لطيفاً جداً فى الآيه التى عنوانها فى بيان معنى الرؤيه إلّا أنّه لا يلائم قوله تعالى: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ) المبحوث عنها فى المقام.

و كذا لا يلائم قوله تعالى: (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ) (٢) و عليه يكون تفسير الآيه بما ذكرناه من الإقتراب النسبى، هو الوجه.

و أما تحديد حدود الدنيا و أنّه كم بقى من عمرها، فهذا أمر مجهول، و رداء الخفاء عليه مسدول كما ذكره البغدادى فى المقام.

قال: «و قصارى ما ينبغى أن يقال: إنّ ما بقى من عمر الدنيا أقلّ قليلاً بالنسبه إلى ما مضى، و فى بعض الآثار أنه عليه الصلاه و السلام خطب أصحابه بعد العصر حين كانت الشمس تغرب و لم يبق منها إلّا أسفّ فقال: و الذى نفس محمد ٩ بيده، ما مثل ما مضى من الدنيا فيما بقى منها إلّا مثل ما مضى من يومكم هذا فيما بقى منه، و ما بقى منه إلّا اليسير، و لا ينبغى أن يقال: إنّ الألف الثانيه بعد الهجره و هى الألف التى نحن فيها هى ألف مخضرمه أى نصفها من الدنيا و نصفها الآخر من الآخره- إلى أن قال:- فالحقّ أنه لا يعلم ما بقى من مده الدنيا إلّا الله» (٣) و إن شئت تفصيل ذلك فراجع كلامه.

المقام الثانى: فى إنشقاق القمر،

و اعلم أنّ المراد من الإنشقاق على ما هو ظاهر اللفظ من نسبه الإنشقاق إلى القمر هو انشقاقه و صيرورته شقين، كما أن الظاهر هو تحقق انشقاقه حين نزول الآيه، فلذا فسروا الانشقاق بانشقاقه فى مكّه قبل الهجره بإعجاز من الله على يد نبيه ٩ بعد سؤال

ص: ١٥٥

١- الميزان ٢٠: ٧٤.

٢- الأنبياء ١.

٣- روح المعانى ٢٦: ٤٨.

المشركين من أهل مكّه ذلك. وقد استفاضت فيه الروايات بل تواترت، و نقل في تفسير البرهان عدّه روايات دالّه على الإنشقاق:

منها: ما عن الشيخ في أماليه عن عليّ ٧ قال: «انشق القمر بمكّه فلتقتين، فقال رسول الله ٩: أشهدوا فاشهدوا بهذا» (١)

فقد اتفق عليه المفسرون كلهم إلّا الحسن و عطاء و البلخي فإنهم قالوا: إنّ المعنى سينشق القمر عند قيام الساعة، و إنما عبّر بلفظ الماضي لتحقق الوقوع، و هذا المعنى مع قطع النظر عن الروايات الكثيره غير صحيح لأنّ الآية التاليه و هو قوله تعالى: (وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ) لا تساعد مقالهم؛ لأنّ فيها تصريحاً باعراضهم يومئذٍ بعد تحقق الإنشقاق.

و قولهم (سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ) و الحال أنّ يوم القيامة لا مجال فيه للإعراض و لا للنسبه إلى السحر؛ لانكشاف الأمر يومئذٍ.

و في تفسير الآية أقوال أخر اشار اليها العلّامة ١ في تفسير أغمضنا الطرف عن إيرادها لبعدها عن ظاهر الآية و إن شئت فراجع (٢)

ص: ١٥٦

١- تفسير البرهان ٤: ٢٥٨.

٢- الميزان ١٩: ٥٦.

الآیه الثالثه قوله تعالى: (فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ * يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ) (١١)، و فى تفسير الآيه وجوه أربعه:

الأول: أن يكون المراد من الدخان، دخان المجاعه التى ابتلى بها أهل مكه، فانهم لما أصروا على كفرهم و ايدائهم النبى ٩ و المؤمنين به دعا عليهم النبى ٩ فقال: «اللهم اجعل سنين كسنى يوسف، فأجدبت الأرض، فأصابت قريشاً المجاعه و كان الرجل لما به من الجوع يرى بينه و بين السماء كالدخان و أكلوا الميته و العظام» ثم جاؤوا إلى النبى ٩ و قالوا: «يا محمد جئت تأمر بصله الرحم و قومك قد هلكوا، و وعدوه إن كشف الله عنهم الجذب أن يؤمنوا» فدعا و سأل الله لهم بالخصب و السعه فكشف عنهم ثم عادوا إلى كفرهم و نقضوا عهدهم.

و هذا الحديث ذكره أكثر المفسرين من العامه و الخاصه مع اختلاف فى متن الحديث ففى الدرّ المنثور روايات عديده تدلّ على تفسيرها بهذا الوجه.

الثانى: أن المراد من الدخان هو الدخان الذى من أشراط الساعه، و هو يأتى قبل قيام الساعه فيدخل أسماع الناس حتى تكون رؤسهم كالرأس الحنيزد، و يصيب المؤمن منه مثل الزُكمه، و تكون الأرض كلها كبيت أوقد فيه ليس فيه خصاص (ثقب) و يمكث ذلك أربعين يوماً.

الثالث: أن المراد من الدخان، دخان يوم فتح مكه حين دخل جيش المسلمين مكه فارتفع الغبار كالدخان الكثيف.

الرابع: أن المراد منه دخان يوم القيامه.

و القولان الأخيران لا يساعدهما ظاهر الآيات، و سيظهر وجه ذلك فى بيان المختار، فيدور الأمر بين القولين الأولين، و يظهر من العلّامه ١ عدم الميل إلى واحد منهما بل تردد فى تحريرها و تفسيرها إلى قوله تعالى: (إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا...)،

ص: ١٥٧

إلّا أن الظاهر هو الوجه الأوّل، و حينئذ يكون المراد من الدخان هي الظلمه الحاصله من المجاعه، و اختاره الشيخ في التبيان و قال: الدخان هي الظلمه التي كانت تغشى أبصار المشركين من قريش لشده الجوع.

و هذا المعنى هو الظاهر من الآيات السابقه عليها و التاليه لها حيث إن وجهه الكلام من بدء الآيات إلى آخرها في الذين كانوا مع رسول الله ٩ و بعد نزول العذاب-أى المجاعه-قالوا ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون فأجابهم تعالى بقوله: (أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى).

و قد فسّر بعض المفسرين لفظ الدخان بالشده كما في تفسير الجواهر، و هو أيضاً يؤيد هذا المعنى كما سيأتى.

فلا- بد لنا المرور بالآيات و توضيحها حتى يتضح لك قوه ما قلناه، و هي قوله تعالى: (بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ * فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ * يَغْشى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ * رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ * أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ * ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ * إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ * يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ) (١)

فنقول: إنّ السوره نزلت في مكه و جاء فيها بيان حالهم من ترديدهم في أمر النبوه، و وعده تعالى بنزول العذاب و انتقامه منهم، و هذا المقدار مسلم، إنما الكلام في تفسير قوله تعالى: (فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ) فإنها إما تفسر بيوم القيامه و إما بآخر الدنيا، و إما بيوم الفتح، و إما بيوم المجاعه.

أما الوجه الأوّل: فلا تلائم الآيات التاليه:

منها: قوله تعالى: (رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ)، و قوله تعالى: (إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا...)، و من المسلم عدم جواز الإنكشاف يوم القيامه.

ص: ١٥٨

و منها: قوله تعالى: (أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ) (١)؛ لأن المعنى أنهم لم يتذكروا و الحال جائهم رسول و تولوا عنه و من المعلوم أن هذه الآيات لا تناسب القيامة.

و منها: قوله تعالى (يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ)، و هى ظاهره فى أن يوم الانتقام الذى هو يوم القيامة غير هذا اليوم الذى تأتى فيه السماء بدخان مبين.

و الحاصل أن الآيات لا تساعد الوجه الأول فلا وجه للمصير اليه أصلاً.

و أما الوجه الثانى: و هو أن يكون المراد منه آخر الدنيا ليكون من أشرط الساعه، فلا تلائمه الآيات التالیه أيضاً؛ لأن الظاهر أن قوله تعالى: (رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَيْذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ) مقول الناس؛ لأن السوره نزلت فى مكه و جاء فيها بيان حالهم من ترديدهم فى أمر النبى ٩ و وعده تعالى بنزول العذاب عليهم، و أنه تعالى يوم القيامة منتقم عنهم فيصير المعنى: أنه بعد نزول العذاب تضرعوا إلى الله و قالوا: ربنا اكشف عنا العذاب و بعد ذلك تؤمن بك و بنبيك، و يقول تعالى: أنى لهم الذكرى و الإيمان و لا يؤمنون، لأنه لما جائهم الرسول تولوا عنه و رموه بالجنون و مع ذلك إنا كاشفوا العذاب قليلاً إلا أنكم لا تعملون بوعدكم بل ترجعون إلى ما كنتم فيه، و أنت ترى أنها لا تنطبق على آخر الدنيا؛ لأنه ليس اليوم كشف عذاب بل و لا توبه و رجوع، بل يظهر من قوله تعالى: (إِنَّكُمْ عَائِدُونَ) أن المخاطب هم الحاضرون حين نزول القرآن.

و أما الوجه الثالث: و هو أن يكون المراد من اليوم يوم الفتح فهو أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنهم يومئذ غلبوا و آمن أكثرهم على ما هو مقرّر فى محله مع أنه لا يلائم الدخان المبين؛ لأنّ عسكر الرسول ٩ دخلوا مكه على سكون و ما أوجدوا دخاناً يغشى الناس، و لا يصح معنى قوله (إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا) لأنه كان قد كشف العذاب حينئذ و وضعت الحرب من أصلها.

ص: ١٥٩

فلم يبق إلّا الوجه الرابع: و هو أن يكون المراد من الدخان، دخان يوم المجاعه؛ لأنّ الإنسان إذا جاع لم ير إلّا دخاناً كما في الخبر، فيصح حينئذٍ ترتيب الآيات التاليه.

أو يقال: إن المراد من الدخان الشده كما في كتب اللغه.

إن قلت: إن حمل الدخان عليها يكون مجازاً، كما أن الاستناد إلى السماء أيضاً خلاف الظاهر و مجاز باعتبار أن السماء إذا لم تمطر تكون سبباً للمجاعه فهذا دخان تخيلى للبصر إنما نشأ من السماء من جهه عدم إمطارها.

قلت: المجازيه مسلّمه، و إنما نصير اليها لانطباق الآيات عليها أشد الانطباق مع دلالة ما نقل من الخاصه و العامه عليها.

هذا، و يؤيده قوله تعالى: (بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ) لأن الظاهر أن أهل مكه ابتلوا بمثل ما ابتلى به أصحاب الجنه في غثاء أشجارهم، و هذا إنما يكون بعدم نزول الغيث. و العلامه ١ بعد حمل البلاء على عذاب الآخره أو على عذاب الدنيا يوم بدر استبعد ما ذكرناه بعد نقله الروايه الداله عليه بقوله: غير أن في انطباق ما في آخر قصتهم من قوله: (فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) على قصه أهل مكه خفاءً.

و فيه ما لا يخفى، لعدم لزوم الانطباق في تمام الجهه، و قد تقدم منّا ما يفيد الانطباق.

قال في الظلال: قال سليمان بن مهران الأعمش، عن أبي الضحى مسلم بن صبيح، عن مسروق، قال دخلنا المسجد يعنى مسجد الكوفه عند أبواب الكنده، فاذا رجل يقصّ على أصحابه و (يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ) تدرون ماذا الدخان؟ ذلك دخان يأتي يوم القيامه فيأخذ بأسماع المنافقين و أبصارهم و يأخذ المؤمنين منه شب الزكام، قال فأتينا ابن مسعود ٢ فذكرنا ذلك له فكان مضطجعاً ففزع فقعده و قال: إن الله عز و جل قال لنبئكم ٩: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) إن من العلم أن يقول الرجل لما لا- يعلم: الله أعلم، أحدثكم عن ذلك: أن قريشا لما ابطأت عن الإسلام و استعصت على رسول الله ٩ دعا عليهم بسنين كسنى يوسف فأصابهم من الجهد و الجوع حتى أكلوا العظام و الميته و جعلوا يرفعون أبصارهم إلى السماء فلا يرون إلّا الدخان.

و فى روايه: «فجعل الرجل ينظر إلى السماء فىرى ما بينه و بينها كهيهه الدخان من الجهد» (١)

قلت: و الغرض من نقل كلامه هذا هو أن المصير إلى هذا المجاز لا بد منه لتطبيق الآيات و إلّا فلو حملناه على أشراف الساعه و أنه سىوجد لىفسد نظم الآيات و معانيها بما لا يمكن إصلاحه، و يسدّد هذا المعنى قوله تعالى: (وَ لَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ) (٢) لأنّ إفتانهم و ابتلائهم بأمر من الآيات و عدم ايمانهم إنما يناسب إفتتان قوم رسول الله بالمجاعه و عدم ايمانهم، دون تفسير الآيه بأشراف الساعه و وقوعها بعد آلاف سنه مثلاً، لأنّه لا يناسب فتنه قوم فرعون كما لا يخفى على الخبير، فتأمل فإنه دقيق.

ثم إن المجاز إنما يلزم بناء على كون المراد من الدخان فى الآيه هو معناه المعروف، أما لو استعمل بمعنى الشده كما اشير إليه فى كلام بعضهم فلا اشكال فى المقام و لا يكون حينئذ خيالاً و لا مجازاً.

و فى أقرب الموارد: «الدخان كغراب، ربما وضعت العرب موضع الشرّ إذا علا فيقولون: كان بيننا أمر ارتفع له دخان» (٣) و قال ابن منظور فى لسان العرب: «بل قيل للجوع دخان لئيس الأرض فى الجذب و ارتفاع الغبار فشبه غبرتها بالدخان... و ربما وضعت الدخان موضع الشرّ إذا علا فيقولون: كان بيننا أمر ارتفع له دخان» (٤)

فتحصّل أن الأوجه بين الوجوه هو الوجه الرابع، و هو أن يكون المراد من اليوم: يوم المجاعه على ما مرّ، و الله العالم بالحقائق.

ص: ١٦١

١- فى ظلال القرآن ٧: ٣٦١ و ٣٦٢.

٢- الدخان ١٧.

٣- أقرب الموارد (الجزء الثالث) ماده «دخان».

٤- لسان العرب ماده «دخان».

و لسيد قطب في المقام كلام لا بأس بالإشارة إليه، فإنه بعد نقل الأقوال عن ابن مسعود و ابن كثير و ابن عباس قال: «و إنه على تفسير ابن مسعود يكون الدخان خيالاً رأوه في أعينهم من شدة الجوع و الجهد، و على تفسير ابن كثير يكون المراد من الدخان دخاناً حقيقه، و هذا المعنى هو المنسوب إلى ابن عباس.

كما في ظاهر كلام ابن كثير حيث قال: إن هذا الدخان من الآيات المنتظرة- إلى أن قال:- و نحن نختار قول ابن عباس في تفسير الدخان بأنه عند يوم القيامة و قول ابن كثير في تفسيره فهو تهديد له نظائره الكثيره في القرآن الكريم في مثل هذه المناسبه و معناه: أنهم يشكّون و يلعبون، فدعهم و ارتقب ذلك اليوم المرهوب: (يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ * يَغْشَى النَّاسَ) و وصف هذا بأنه عذاب أليم، و صوّر استغاثتهم: (رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ) و ردّه عليهم باستحاله الإستجابه فقد مضى وقتها أنى لهم الذكرى و قد جائهم رسول مبين، ثم تولوا عنه و قالوا معلّم مجنون.

ثم قال: و في ظلّ هذا المشهد الذى يرجون فيه كشف العذاب فلا- يجابون، يقول لهم: إن أمامكم فرصهٌ بَعْدُ لم تضع، فهذا العذاب مؤخّر عنكم قليلاً و أنتم الآن فى الدنيا و هو مكشوف عنكم الآن، فأمنوا كما تعدون أن تؤمنوا فى الآخرة فلا تجابون، و أنتم الآن فى عافيه لن تدوم فانكم عائدون إلينا (يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى) يوم يكون ذلك الدخان الذى شهدتم مشهده فى تصوير القرآن له (إِنَّا مُنْتَقِمُونَ) من هذا اللعب الذى تلعبون، و ذلك البهت الذى تبهتون به الرسول ٩، إذ تقولون له (مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ) و هو الصادق الأمين. بهذا يستقيم تفسير هذه الآيات كما يبدو لنا و الله أعلم بما يريد» (١)

و تفسيره هذا تفسير على دأب تفسيره آيات القيامة، و هو تفسير لطيف جداً مع يساعده ظاهر الآيات إلّا أنّ انطباقه على المقام بعيد جداً؛ لأنه بناءً عليه لا بد أن يقال

فى تفسير الآيات من بدء الكلام إلى قوله تعالى: (رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ) إنها لبيان حال الكفار فى يوم القيامة، فحينئذ يخاطب الله تعالى نبيه بهذا إخباراً لحالهم و تهديداً للكفار.

ثم يقول تعالى: إِنَّ قَوْلَهُمْ: (رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ) لا يفيد حينئذ؛ لأنه لا يستجاب لهم دعاء، و قد مضى وقت الإجابة، و أتى لهم الذكرى و قد جائهم رسول مبين ثم تولوا عنه و قالوا: معلم مجنون.

و بعد بيان حالهم يوم القيامة يكون الخطاب للكفار الحاضرين فى زمن النبى ٩: إنا كاشفوا العذاب عنكم فى الدنيا قليلاً فلکم الفرصه للإيمان، فلو أنكم طلبتم الرجوع للإيمان فأعاده الله تعالى عليكم، فإنكم مع ذلك عائدون إلى عقائدكم الباطله.

لكن من المسلم عدم إمكان استفاده هذا المعنى من الآية، بل هذا تأويل لا تساعده العبارة، هذا.

ثم إن فى كلامه تهافتاً فاحشاً، فإنه بعد أن اختار ما ذهب إليه ابن عباس فى تفسير الدخان-و أنه عند يوم القيامة، أى من أشرط الساعه فى الدنيا-ذكر فى المقام ما يخالف ذلك حيث قال: «أنتم الآن فى الدنيا و هو مكشوف عنكم...»، ظاهر ذلك بل صريحه أن الدخان المرتقب على تفسيره: فى يوم القيامة، لا عند القيامة كما يقول به ابن عباس ثم إن كلام ابن عباس المنقول فى تنوير المقباس ظاهر فى أن الدخان هو الأمر الخيالى، حيث قال: «هذا الدخان، عذاب أليم و جيع هو الجوع -ثم قال:- و يقال: إذا اهلكناهم يوم بدر، و يقال: يوم القيامة» (١) و مع ذلك فى كلام ابن عباس ابهام فراجع و تأمل.

و على كل حال، يشكل الإعتماد عليه كما لم يعتقدده نفسه، حيث قال فى آخر كلامه، و الله أعلم بما يريد، و نعم ما فعل.

ص: ١٦٣

١- . تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ص ٤١٧.

ثم إنى وقفت على كلام فى تفسير الجواهر أحييت نقله، و إليك نصّه، قال: «أو هو دخان يجيىء قبل قيام الساعة و لم يأت سابقاً، و قد جاء فى الحرب الكبرى التى بدأت سنة ١٩١٤ ميلاديه، فإنّ الدخان كان فيها من أعظم الآيات الحربيه» (١)

ثم طبق عليه قوله ٩ فقال: «و تكون الأرض كبيت أوقد فيه حتى يكون الرجل كالحنيد، أى المشوى» (٢)

و فيه: أن تطبيق الخبر بالدخان الحربى بعيد جداً؛ لأنه لم تكن الأرض كلها كذلك بل بعضها، و ليس هو مفهوم الخبر قطعاً.

ثم إن تطبيق الآيات على ما رامه مشكل لما أوردناه سابقاً على القول بأشراط الساعة و هو الوجه الثانى.

فقد فسّر الآيه بما ذكره و لم يراع ما ورد فى صدرها و ذيلها، إذ كيف يصح ذلك مع ارتباط بعضها ببعض بحيث لا يصح تفسيرها مستقلاً؛ لما مرّ بيانه آنفاً و لا نعيد.

فحصّل من جميع ذلك أن عدّ الآيه من أشراط الساعة و تفسيرها بها لا يمكن المساعدة عليه. هذا تمام الكلام حول آيه الدخان.

ص: ١٦٤

١- تفسير الجواهر ١٣:٢١.

٢- تفسير الجواهر ٢٢:٢١.

إشارة

و هو عبارته عن الآيات الداله على الحوادث التي ستتحدث في آخر الدنيا، و هي آيات كثيره سوف نبحت عنها واحده بعد الأخرى.

الآيه الأولى: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ) (١)

لا حاجة للبحث حول ظاهر الآيه و مفرداتها لوضوحهما و إنما وقع الكلام في أنه هل المراد من الزلزلت.

الزلزله الواقعه في آخر الدنيا أو في أول الساعه، أى القيامة؟ قولان: ذهب الأ-كث إلى الأ-ول، و عليه يكون إضافه الزلزله إلى الساعه بمعنى أن هذه الزلزله للساعه، فيصير المعنى: الزلزله التي تكون علامه للساعه، أو أن الساعه بمعنى واسع يشتمل على آخر الدنيا كما ستأتى بالإشاره إليه، و يؤيد هذا المعنى (أى المعنى الأول) الآيه التاليه؛ لأنه ذكر فيها ثلاثه أمور:

١- إنه تذهل كل مرضعه عما أرضعت.

٢- و تضع كل ذات حمل حملها.

٣- و ترى الناس سُكَارَى و ما هم بسُكَارَى.

و كل ذلك يناسب وقوعها آخر الدنيا؛ لأنّ ذهول المرضعه عما أرضعت، و وضع ذات الحمل حملها، و كون الناس في حال السكر إنما يصح في آخر الدنيا، و أما يوم القيامة حين يخرج الناس من قبورهم فلا معنى للذهول عن الرضيع و لا لوضع الحمل؛ لأنه حينذاك ليس لهنّ رضيع و لا حمل، فحينئذٍ تحمل الجمل الثلاث على الدهول و

ص: ١٦٥

الوضع و السكر حقيقةً، و لو كانت الآيه لبيان حال القيامه فانه لا بد من حمل الأوليين على المجاز، بمعنى أنه لو كان لهن رضيع أو حمل لذهلن و وضعن حملهن لشده الهول، إلا أنه يبعده ظهور الجملة الثالثه فى الحقيقه؛ لأنّ مشاهدتهم على حاله السكر إنّما هو على الحقيقه دون المجاز، مع أن حمل الجملتين على المجاز خلاف الظاهر كما هو غير خفى على العارف بالأساليب.

أما تفسير الزلزله بزلزله القيامه فهو مختار بعض المفسرين، كسيد قطب فى الظلال، و البغدادى فى روح المعانى-على ما يظهر من كلامه-حيث قال: «و الكلام على طريق التمثيل، و أنه لو كان هناك مرضعه و رضيع لذهلت المرضعه عن رضيعها فى حال إرضاعها إياه؛ لشده الهول-ثم قال:- و هذا ظاهر إذا كان الزلزله عند النفخه الثانيه فى يوم القيامه» (1).

و ربّما يؤيّدّه ظهور نفس الآيه باعتبار اضافه الزلزله إلى الساعه؛ لأنّ المعنى: «زلزله فى الساعه»، و هذا يقتضى أن يكون المراد الزلزله التى فى القيامه.

و لا- يخفى ما فيه، و وجهه يظهر ممّا قلنا من أن الدهول و الوضع ظاهر فى الفعلية، و أن الحمل على المجاز و التمثيل بمعنى أنه لو كان هناك حامله و مرضعه لكان كذا، بعيد عن مساق الآيه بل لا يقبله الذوق السليم، مع وضوح أن التفكيك بين الأوصاف الثلاثه-من الدهول و الوضع و الرؤيه على حاله السكر-بعيد، حيث إن الثالث منها على الظاهر ليس من باب التمثيل فليكن الأوّلان أيضاً كذلك.

و هنا وجه ثالث لعلّه أجود من الوجه الثانى، و خلاصته: أنه يحمل الدهول و الوضع أيضاً على الحقيقه بناءً على أن كل أحد يحشر على حاله التى فارق فيها الدنيا، فتحشر المرضعه مرضعه و الحامله حامله كما ورد فى بعض الأخبار، ففى البرهان عن على بن ابراهيم فى معنى الآيه قال: مخاطبه للناس عامه (يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ): أى تبقى و تتحير و تتغافل.

ص: ١٦٦

قوله تعالى: (تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا) قال: كل امرأة تموت حامله عند زلزله الساعة تضع حملها يوم القيامة» (١)

و نقل فى البرهان عن أمالى الشيخ عن على ٧ ما يدل على أن ذلك فى القيامة. وفيه: «يا عباد الله، إن بعد البعث ما هو أشد من القبر، يوم يشيب فيه الصغير، ويسكر فيه الكبير، ويسقط فيه الجنين، و تذهل كل مرضعه عما أرضعت» (٢)

و ذكر ما يقرب من ذلك فى الرقم ٣ حيث قال: «و تضع الحوامل ما فى بطونها» (٣)

أقول: هذه الأخبار ظاهره بل صريحه فى الوجه الثالث.

و على أى تقدير، لو ثبت حشر المرأة مع حملها و رضيعها يكون الوجه الثالث أوجه الوجوه، و تكون الآيه من الآيات المربوطه بالقيامة.

و أما باعتبار نفس الآيه فالوجه الأول أوجه، و عليه تكون الآيه صريحه فى أشرط الساعه.

ص: ١٦٧

١- البرهان ج ٣ ص ٧٧-رقم ٤.

٢- تفسير البرهان ٣:٧٦.

٣- المصدر السابق

اعلم أنه من الجدير بناء البحث حول الساعه و معناها بما يناسب المقام، فتكلم أولاً في معناها لغه، ثم في موارد استعمالها في القرآن:

أما الأول: ففي المفردات: «الساعه جزء من أجزاء الزمان، و يعبر به عن القيامه. قال: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ) و (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ) و (عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...) و الساعه الصغرى: و هى موت الإنسان، فساعه كل انسان موته، و هى المشار إليها بقوله: (قَدْ حَسِبَرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً) (١)

و معلوم أنّ هذه الحسره تنال الإنسان عند موته، و على هذا قوله: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ) (٢) «(٣)، و سوف نتكلم حوله عن قريب فانتظر.

و فى المجمع للطريحي: «قوله تعالى: (يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ) يعنى القيامه، و الساعه جزء من أجزاء الزمان يعبر بها عن القيامه لوقوعها بغته، أو لأنها على طولها عند الله كساعه من ساعات الخلق».

و فى لسان العرب: «الساعه جزء من أجزاء الليل و النهار، و الجمع: ساعات-الى أن قال:- و الليل و النهار معاً أربع و عشرون ساعه...و الساعه الوقت الحاضر، و قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ...) يعنى بالساعه الوقت الذى تقوم فيه القيامه.

و قال الزجاج: الساعه اسم للوقت الذى تصعق فيه العباد، و الوقت الذى يبعثون فيه، و تقوم فيه القيامه-ثم قال: و الساعه فى الأصل تطلق بمعنيين:

ص: ١٦٨

١- الأنعام ٣١.

٢- الأنعام ٤٠.

٣- مجمع البحرين ٣٤٩:٤، ماده «سوع».

أحدهما: أن تكون عبارته عن جزء من أربعة وعشرين جزءاً هي مجموع اليوم والليله.

والثاني: أن تكون عبارته عن جزء قليل من النهار أو الليل، يقال: جلست عندك ساعه من النهار، أى وقتاً قليلاً منه، ثم استعير لإسم يوم القيامة.

قال الزجاج: معنى الساعه فى كل القرآن الوقت الذى تقوم فيه القيامة، يريد أنها ساعه خفيفه يحدث فيها أمر عظيم، فلقله الوقت الذى تقوم فيه سمّاها ساعه» (١)

إلى هنا تحصيل أن الساعه مأخوذه من السوع، ومعناها الوقت و الزمان، وقد ذكرها أهل اللغه فى مادّه السوع بلا استثناء، وليس «سعا» أصلاً لها. نعم، استعمل السعو بمعنى الوقت أيضاً، ففى لسان العرب: «سعا: ابن سيده: مضى سعو من الليل- إلى أن قال: ابن الاعرابى: السعوه: الساعه من الليل» (٢)

فعلم أن الساعه مشتقّه من السوع، و أما اشتقاقها من السعى بمعنى العدو دون الشدّ فليس له فى اللغه أصل و لا أساس.

و مع هذا كله قال صدر الدين الشيرازى: «سميت الساعه ساعه لأنها تسعى إليها لا بقطع المسافات بل بحركه جبليه و توجه غريزي بقطع الأنفاس إلى الله تعالى» (٣)

و لا يخفى ما فيه من تفسير اللغه و انشاقها بما ينافى قواعد اللغه، فان هذا و غيره كثيراً ما يوجد فى كتب أهل العرفان نحو ما فى «فصوص» ابن عربى و ما ذكره فى السجن و المسجون (٤)، و غيره.

إذا تقرّر ذلك فاعلم أن الساعه فى القرآن استعملت فى معان أربعة- كما قيل :-

١- الساعه بمعناها اللغوى: الوقت و الزمان.

٢- الساعه: بمعنى ساعه الموت.

ص: ١٦٩

١- لسان العرب ٤: ٤٣١ و ٢٧١.

٢- لسان العرب ٤: ٤٣١ و ٢٧١.

٣- مفاتيح الغيب، الطبعة الحجرية المنضّمة الى شرح اصول الكافى ص ٦٥٢، س ٨، ط. ج ص ٦٣٠.

٤- فانه قال فى الفصّ (٢٥): و السين فى السجن من حروف الزوائد.

٣- الساعه: بمعنى نقرّاض العالم و خرابه.

٤- الساعه: بمعنى القيامه،و هو يوم البعث و خروج الناس من قبورهم.

أما المعنى الأوّل فقد ورد فى القرآن فى ثمانية موارد:

١- قوله تعالى: (كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ) (١)

٢- قوله تعالى: (يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ) (٢)

٣- قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) (٣)

٤- قوله تعالى: (إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً) (٤)

٥- قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً) (٥)

٦- قوله تعالى: (فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ) (٦)

٧- قوله تعالى: (كَأَن لَّمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ) (٧)

٨- قوله تعالى: (قُلْ لَكُمْ مِيعَادٌ يَوْمَ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ) (٨) و يفهم من موارد استعمال الساعه أنها بهذا المعنى جاءت مجردة عن اللّام.

و أما المعنى الثانى-استعمال الساعه بمعنى الموت-: فهو ما ادّعاه فى المفردات بقوله: «و الساعه الصغرى و هى موت الإنسان،فساعه كل انسان موته، و هى المشار إليها بقوله: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً) (٩) و

ص: ١٧٠

١- الأحقاف ٣٥.

٢- الروم ٥٥.

٣- الأعراف ٣٤.

٤- يونس ٤٩.

٥- النحل ٦١.

٦- التوبه ١١٧.

٧- يونس ٤٥.

٨- سبأ ٣٠.

معلوم أن هذه الحسره تنال الإنسان عند موته؛ لقوله: (وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ) (١). (٢)

أقول: إستعمال الساعه بمعنى الموت فى القرآن غير مسلّم، وإن فسّر به الراغب الآيتين إلّا أنّ الغور و التحقيق فى آيات الساعه و موارد استعمالها لا يؤيد ذلك، فإنّ لفظ الساعه إنما ورد فى القرآن فى ثمانيه و أربعين مورداً، و قد سبق أن ثمانيه منها جاءت مجردة عن اللام بمعنى الوقت و الزمان، فيبقى أربعون مورداً، و الظاهر أن الساعه فى هذه الموارد كلّها قد استعملت بمعنى القيامه، إمّا بمعنى يوم الحشر و المعاد، و إمّا بمعنى يوم شروع خراب الدنيا، و هذا إمّا من باب العنايه و الأول باعتبار أن الشروع فى الخراب كقيام القيامه فتسمى باسمها تشبيهاً، و إمّا باعتبار أن الساعه اسم عام بالمعنى الواسع يصدق حقيقه على يوم خراب الدنيا و يوم الحشر و المعاد، فحيث إنها محلاّ باللام كأنها علّم لهذا المعنى، و تكون اللام للمح كما أشار إليه ابن مالك:

و بعض الأعلام عليه دخلا للمح ما قد كان عنه نقلا

فيناسب أن يكون علماً ليوم القيامه فقط، فيكون استعمالها حينئذٍ فى زمان خراب الدنيا مجازاً و علماً لمعنى واسع يشمل يوم خراب الدنيا و يوم البعث و الحشر، فعليه لا وجه للمصير إلى ما ذكره الراغب من استعمالها فى الموت.

ص: ١٧١

١- المنافقون ١٠.

٢- المفردات ٢٥٤، ماده «سوع».

و كيف كان، لا- بدّ من المرور بالآيات التي وردت فيها الساعة المحلّاه باللّام و بيان المراد منها و هي أربعون مورداً كما أشرنا إليه آنفاً:

١- قوله تعالى: (فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ) (١) فإنّ الساعة في المقام ظاهره لو لم تكن صريحة في أن المراد منها هو يوم القيامة؛ لمكان قوله تعالى: (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا) أي علائم الساعة، و قوله: (فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ)، و من هذه الآيه يعلم حال الآيات التي جيئ فيها بلفظ «بغتة».

٢- قوله تعالى: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْبَ رَبَّنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ) (٢)

قال الراغب: «الساعة الصغرى و هي موت الإنسان، فساعة كل انسان موته، و هي المشار إليها بقوله: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً) (٣)

ولا يمكننا المساعدة عليه و إن وافقه بعض المفسرين كالزمخشري إلّا أنه يقول به عنايه، و أن الساعة معناها يوم القيامة و الآخره، و إنما استعمل لفظ الساعة في المقام في زمان الموت مجازاً، و إليك نصه:

«قلت: لما كان الموت وقوعاً في أحوال الآخره و مقدماتها جعل من جنس الساعة و سمى باسمها، و لذلك قال رسول الله ٩: من مات فقد قامت قيامته» (٤)

ص: ١٧٢

١- محمد ١٨.

٢- الأنعام ٣١.

٣- المفردات ٢٥٤، ماده «سوع».

٤- الكشاف ١: ٥٠١.

و على أى تقدير، المشهور بين المفسرين تفسيرها بيوم القيامة و النشور بلا ترديد، و يدل على ذلك ذيل الآية و ما قبلها، أما ذيلها فهو قوله تعالى: (هُم يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ): لأن «ذلك» ظاهره فى القيامة لا حين الموت، و هكذا قوله: (بِلِقَاءِ اللَّهِ)؛ لأن المراد من اللقاء لقاءه تعالى يوم البعث.

و أما ما قبلها فهو قوله تعالى: (وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ) و كذا قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذِ وَقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى) (١)

فأنت إذا تأملت قليلاً فى هذه الآيات تفهم أن وجهه الكلام فيها هو يوم البعث و النشور و اثباته، فلا يناسب تفسير الآية بمعنى الموت كما فعله الزمخشري و الراغب.

و نختم الكلام بما فى الميزان: «و الآية تُبَيِّنُ تبعه أخرى من تبعات إنكارهم البعث، و هو أن الساعه سيفاجئهم فينادون بالحسره على تفريطهم فيها، و يتمثل لهم أوزارهم و ذنوبهم- إلى أن قال- و الآية أغنى قوله: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ) بمنزله النتيجة المأخوذه من قوله: (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) إلى آخر الآيتين، و هى أنهم بتعويضهم راحه الآخرة و روح لقاء الله من إنكار البعث و ما يستتبعه من أليم العذاب خسروا صفقه» (٢)

٣- قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) (٣)

المراد من الساعه أيضاً يوم الجزاء و البعث و النشور و لعله لا وجه لحملها على معنى آخر لمكان قوله تعالى: قبل الآية (فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمِ أَلِيمٍ)؛ لأن المراد من عذاب يوم أليم هو عذاب الآخرة، و

ص: ١٧٣

١- الأنعام ٢٩-٣٠.

٢- الميزان ٧: ٥٥.

٣- الزخرف ٦٦.

كذا قوله تعالى بعد الآية (الأخلاء يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ) (١)؛ لأن من المسلم أن المراد من هذا اليوم يوم الجزاء بلا تردد.

فتحصّل أن المراد من الساعه، قطعاً في الآية هو يوم البعث و الجزاء.

٤- قوله تعالى: (وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ) (٢)

و المراد من الساعه كآليات السابقه يوم البعث و الجزاء، و الوجه في ذلك- مضافاً إلى أن الساعه المحلّاه باللام ظاهره في يوم القيامه- أن التأمل في قوله تعالى: (الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) (٣) يعيّن ذلك، حيث إن المراد من ملكه يومئذٍ و حكمه بينهم، هو يوم القيامه كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى قوله تعالى: (أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ)؟ و ما وجه التردد بينه و بين قوله: (حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً)؟!

و جوابنا في ذلك ما أجاب به العلّامة ١ في المقام، و إليك نصه: «إنما ردّد بين يوم القيامه و بين عذابه؛ لأنّهم يعترفون عند مشاهدته كل منها بالحق و يطيح عنهما الريب و المريه، قال تعالى: (قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ) (٤)

و قال: (يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا) (٥)

و مقصود العلّامة أن التردد بينهما من باب مانعه الخلو، و أن أياً منهما يكفي في رفع الحجاب و كشف الواقع.

ص: ١٧٤

١- الزخرف ٦٧.

٢- الحج ٥٥.

٣- الحج ٥٦.

٤- يس ٥٢.

٥- الأحقاف ٣٤.

ثم إنه من المحتمل جداً أن يكون «أو» بمعنى الواو كقوله تعالى: (لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) (١)

فتحصّل أن الساعه فى الآيه يراد بها يوم البعث و النشور.

٥- قوله تعالى: (أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) (٢)

و الآيه و إن لم يكن فيها قرينه على تفسير الساعه بيوم البعث، إلّا أنّ ظهور الساعه فى هذا باعتبار كونها علماً فى القيامه مع تفسيرها فى الآيات السابقه بيوم البعث، و اقتران الساعه فيها بالبغته يكفى فى التفسير بذلك، و من هنا لم أر من فسّرها فى الآيه بالموت، بل لم يدعه الراغب أيضاً.

هذا تمام الكلام فى حمل الساعه على يوم البعث فى الآيات الخمس التى قيّدت الساعه فيها بالبغته.

بقى هنا شىء، و هو أنه كيف اتّصفت الساعه بالبغته و هى بهذا المعنى-يوم البعث-لا تكون بغته؛ لأنّ لها شروطاً و علامات؟!

قلت: البغته فى اللغه: المفاجأه، قال الراغب: البغت: مفاجأه الشىء من حيث لا يحتسب.

فإطلاق البغته فى حقهم لعلّه لعدم اعتقادهم بذلك، فحينئذ يكون وقوع الساعه فجأه بلا توجه مسبق، و من هنا ورد فى كلامه تعالى: و هم لا يشعرون.

و لك أن تقول: إنّ تحقق يوم البعث حيث يكون بعد النفخه الأولى و موت الناس كلّهم، فتكون البغته و المفاجأه لكل أحد حتى المؤمن بيوم البعث، و أما توصيف الساعه بالبغته و اختصاص إتيانها بهم فبلحاظ أنّ مورد الكلام إنما هو الكفار و لا مفهوم للكلام هذا إجمال البحث و للتفصيل مقام آخر.

ص: ١٧٥

١- طه ٤٤.

٢- يوسف ١٠٧.

٦- قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثُقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً) (١)

و الآيه ظاهره فى يوم البعث، و لعلمه مسلم، و من هنا لم أرَ خلافاً فى تفسير الساعه، نعم عباره الطبرسى فى المقام يوهم الخلاف، حيث قال: «و هى الساعه التى يموت فيها الخلق»، فإن الظاهر من كلامه هو اراده زمان موت كل انسان لا النفخه الاولى؛ لمكان قوله بعد ذلك: «و قيل هى وقت فناء الخلق، المراد منها زمان النفخ الأول».

و على أى تقدير، سواء أراد به ذلك أم لا، لا وجه لحمل الساعه فى الآيه على زمان الموت؛ لمكان ظهور الآيه فيما ادّعيناه، أى يوم البعث، و ذلك لأمر:

الأول: قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ)؛ لأدّن سؤالهم إنّما كان عن يوم النشور و قيام القيامة، لا وقت آجالهم، و لا معنى لسؤالهم عن آجالهم و زمان موتهم، و يؤيد ذلك ما ورد من الأحاديث العديده:

منها: ما فى البرهان عن تفسير القمى: إنّ قريشاً بعثوا العاص بن وائل السهمى و النظر بن الحارث بن كلده و عقبه بن أبى معيط إلى نجران ليتعلموا من علماء اليهود مسائل يسألونها عن رسول الله ٩، و كان فيما سألوها محمداً ٩: متى تقوم الساعه؟ أنزل الله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ) (٢)

الثانى: قوله تعالى: (أَيَّانَ مُرْسَاهَا)؛ لأنّ مرسى مشتق من رسا بمعنى ثبت، و فى المفردات: «رسا الشىء يرسوا: ثبت - إلى أن قال - : و قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا) أى زمان ثبوتها (٣)

فعليه لا يناسب إلّا القيامة، بل لا يصح غيرها.

ص: ١٧٦

١- الأعراف ١٨٧.

٢- تفسير البرهان ٥٤:٢.

٣- المفردات.

الثالث: قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (١))، فَإِنَّ الْآيَةَ ظَاهِرَةٌ فِي أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ السَّاعَةِ الْقِيَامَةَ، وَ هَذِهِ الْأَوْصَافُ مِنَ الثَّقَلِ وَ الْمَجِيءِ بِغَيْتِهِ، أَوْصَافٌ لِلْقِيَامَةِ.

فَعَلِمَ مِمَّا قَرَّرْنَا أَنَّ السَّاعَةَ هِيَ يَوْمُ الْبَعْثِ وَ النُّشُورِ.

٧- قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا * فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا * إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا) (٢)

و مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ يَتَضَحُّ ظَهْوَرُ السَّاعَةِ فِي يَوْمِ الْبَعْثِ وَ عَدَمُ احْتِمَالِ مَعْنَى آخَرَ.

٨- قوله تعالى: (الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ)؛ (٣)

فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنَ السَّاعَةِ: يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لِمُنَاسَبَةِ الْخَشْيَةِ بِالْغَيْبِ، وَ يُؤَيِّدُ هَذَا الظُّهْرُ، الْآيَةَ السَّابِقَةَ: (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا) وَ لَمْ أَرْ مِنْ فَسْرِ السَّاعَةِ فِي الْآيَةِ بِغَيْرِ يَوْمِ الْبَعْثِ بَلْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ أَحَدٌ.

٩ وَ ١٠- قوله تعالى: (بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْحَىٰ وَآمَرَ) (٤)

أَدْحَى: أَعْظَمُ سَبَبِ الضَّرْرِ وَ أَشَدُّ بَلِيَّةً. أَمَرَ: أَشَدُّ مَرَارَةً.

وَ ظَهْوَرُ السَّاعَةِ فِي الْمَوْضِعِينَ فِي يَوْمِ الْبَعْثِ مَسْلَمٌ؛ لِأَنَّ الْيَوْمَ الْمَوْعُودَ فِي اصْطِلَاحِ الْقُرْآنِ هُوَ يَوْمُ الْبَعْثِ، وَ مِنْ هُنَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي الْأَخْبَارِ بِالْمَعَادِ، وَ يُؤَيِّدُهُ الْآيَاتُ التَّالِيَةُ: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ) (٥)، بَلْ لَمْ يَفْسِّرْهَا أَحَدٌ بِغَيْرِ يَوْمِ الْمَعَادِ مِنْ سَاعَةِ يَوْمِ الْمَوْتِ وَ غَيْرِهِ.

ص: ١٧٧

١- الأعراف ١٨٧.

٢- النازعات ٤٢-٤٤.

٣- الأنبياء ٤٩.

٤- القمر ٤٦.

٥- القمر ٤٧-٤٨.

١١- (وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (١)

و المراد من الساعه يوم البعث و النشور، و الوجه فى ذلك هو قوله تعالى: (كَلَمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) فهذه الجمل تناسب القيامه؛ لأن القرآن تكلم عن اقتراب الساعه فى آيات عديده بلفظ القرب و الإقتراب:

الف- قوله تعالى: (اقترب للناس حسابهم وهم فى غفله معرضون) (٢)

ب- قوله تعالى: (اقتربت الساعه و انشق القمر) (٣)

ج- قوله تعالى: (إنهم يرونه بعيدا * ونراه قريباً) (٤)

و أيضاً قوله تعالى: (إن الله على كل شىء قدير) يناسب القيامه لا الموت.

١٢- قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصِفْحِ الْجَمِيلِ) (٥) فإن الساعه فى الآيه ظاهره فى يوم البعث؛ لأن مقابله الساعه بخلق السماوات و الأرض تدل على ذلك؛ لأن خلق العالم بلا اتيان الساعه يكون من الباطل و اللغو، فكون خلقهما حقاً و عن حكمه يلازم تحقق القيامه أيضاً، فلا يلائم حمل الساعه على الموت قطعاً.

١٣- قوله تعالى: (حتى إذا رآوا ما يوعدون إمّا العذاب إمّا الساعه) (٦)

١٤- قوله تعالى: (قل أرأيتمكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعه) (٧)

ص: ١٧٨

١- النحل ٧٧

٢- الأنبياء ١.

٣- القمر ١.

٤- المعارج ٦-٧.

٥- الحجر ٨٥.

٦- مريم ٧٥.

٧- الأنعام ٤٠.

و يحتمل أن يكون المراد من الساعه فى الآيتين هو الموت؛ لتقابل الساعه بالعذاب، و به فسر الراغب الساعه فى الآيه الثانيه.

قلت: الأظهر فيهما أيضاً تفسير الساعه بيوم البعث.

كما أن المفسرين فسروا بذلك؛ لأن التأمل فى الآيه يعطى ذلك؛ فان قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ) دليل واضح على المدعى، لأن ما يوعدون هو المعاد فى اصطلاح القرآن و الأخبار، و قد مرت الإشاره إليه قريباً، و إن شئت الوقوف على ذلك فانظر إلى قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ) (١) و قوله تعالى: (فَدَرُّهُمْ يُخَوْضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ * يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَّاعًا كَآَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذُلٌّ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ) (٢) إلى غير ذلك من الآيات المصرّحه باليوم الموعود.

و الحاصل: أن المسلم فى عرف القرآن و الأخبار، بل فى عرف المتشرّعه أن اليوم الموعود هو يوم القيامه.

و عليه فلا وجه لحمل الساعه فى الآيتين على يوم الموت، بل مقابله العذاب مع الساعه قرينه على أن الساعه غير العذاب.

و حينئذ نقول: هل المراد من رؤيه العذاب فى الآيه الأولى العذاب الدنيوى أو الأخرى، و على الثانى لا يحتمل حمل الساعه على الموت الذى هو فى الدنيا بل يعدّ من أمورها؛ لأنّ المعنى يصير حتى إذا رأوا عذاب الآخره أو ساعه الموت، فلا وجه لذكر ساعه الموت بعد رؤيه عذاب الآخره.

و على الفرض الأول فالمراد من هذا العذاب هو العذاب الاستثنائى الذى فيه الموت، فلا معنى لحمل الساعه على الموت، و هذا واضح جداً.

ص: ١٧٩

١- الجاثيه ٣٢.

٢- المعارج ٤٢-٤٤

فتحصّل من تمام ذلك أنّ حمل الساعه على يوم الموت- كما اعتقده بعض و احتمله آخر- لا وجه له، مضافاً إلى ما سبق منّا أنّ الساعه المحلّاه باللّام كأنه علّم ليوم القيامة.

و مما ذكرنا يعلم حال الآيه الثانيه، لأنّ الآيتين مثلان في الظاهر، و يزيد في الآيه الثانيه (الرقم ١٤) أنّ الآيات السابقه عليها إنّما تناسب يوم القيامة فانظر إلى قوله تعالى: (ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ) (١)، و كذا الآيه التاليه، فإنّ التأمل فيها يعطى أنّ الساعه لا تناسب إلّا على التفسير بالمعاد.

إلى هنا تحقّق أنّ الساعه إنّما استعملت في هذه الموارد الأربعه عشر و أريد منها يوم البعث لا الموت.

بقي الكلام في أنه هل استعملت الساعه في يوم القيامة؟ أو استعملت في يوم خربت فيه الدنيا قبل قيام القيامة؟

و لم يتضح عن الآيات السابقه ذلك و ينبغي لنا في البحث في الآيات الباقيه، النظر الى هذه الجهه و البحث حولها.

١٥- قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْلِسُ الْمُجْرِمُونَ) (٢)

١٦- قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِنُونَ) (٣)

١٧- قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ) (٤)

١٨- قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُحْسِرُ الْمُبْطِلُونَ) (٥)

١٩- قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (٦)

ص: ١٨٠

١- الأنعام ٣٨.

٢- الروم ١٢.

٣- الروم ١٤.

٤- الروم ٥٥.

٥- الجاثيه ٢٧.

٦- غافر ٤٦.

٢٠- قوله تعالى: (وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً) (١)

٢١- قوله تعالى: (وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً) (٢)

ولا يخفى أن هذه الآيات السبع لا- تحتتمل غير يوم القيامة حتى آخر الدنيا، لمكان مادته القيام؛ فإنه مشعر بأن هذا اليوم يوم القيامة.

مع أن الآيات الخمس الأول كالصريحه فى أن المراد من الساعه هو يوم القيامة؛ لأن ذيل الآيات من قوله (ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقوله تعالى: (يَوْمَئِذٍ يَخْسِرُ الْمُبْطِلُونَ) وكذا قوله تعالى (يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ) يشهد على ذلك.

فتحصّل من تمام ذلك أن الساعه فى هذه الآيات السبع أريد منها يوم البعث و النشور لا آخر الدنيا ولا غيرها.

٢٢- قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا) (٣)

٢٣- قوله تعالى: (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) (٤)

٢٤- قوله تعالى: (إِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ) (٥)

٢٥- قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا) (٦)

٢٦- قوله تعالى: (قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ) (٧)

ص: ١٨١

١- الكهف ٣٦.

٢- فصلت ٥٠.

٣- الكهف ٢١.

٤- الحج ٧

٥- غافر ٥٩.

٦- الجاثية ٣٢.

٧- الجاثية ٣٢.

و هذه الآيات الأربع كلها ظاهره فى أن المراد من الساعه هو يوم القيامه، و ذلك لا تصافها بقوله: (لَا رَيْبَ فِيهَا)، و من المسلم أن سياق الكلام و نفى الريب لا يناسب إلما القيامه، كما أن قوله تعالى: (أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) (فى الآيه رقم ٢٢ و ٢٥)، و كذا قوله تعالى: (أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) (فى الآيه رقم ٢٣) ظاهر بل صريح فى المدعى و كذا قوله تعالى: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ) (فى الآيه رقم ٢٤) ظاهر فى أن المراد من الساعه يوم القيامه التى لا يؤمنون بها.

فتحصّل أن الآيات الأربع كلها ظاهره فى المعاد، أى يوم الجزاء، فلا وجه لحملها على آخر الدنيا و يوم خرابها.

٢٧- قوله تعالى: (إِنَّ لِلسَّاعَةِ آتِيَةً أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) (١)، فإن الآيه ظاهره فى أن المراد من الساعه يوم الجزاء: لأنّ قوله تعالى: (إِنَّ لِلسَّاعَةِ آتِيَةً) فى مكان التعليل لما قبلها من قوله: (فَاعْتَدِينِي)، فحينئذ لا يناسب إلما يوم الجزاء. و يؤكد هذا المعنى قوله: (آتِيَةً) التى مرّ الآيات السابقه اتصاف الساعه بها.

و أيضاً ظهور قوله تعالى: (لِيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) فى يوم الجزاء مما لا ريب فيه.

و النتيجة: أن حمل الآيه على غير يوم الجزاء لا وجه له، لأنّ حملها على خراب الدنيا و آخرها لا يناسب ذيل الآيه و ما قبلها.

٢٨- قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) (٢)

٢٩- قوله تعالى: (يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ) (٣)

٣٠- قوله تعالى: (وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (٤)

٣١- قوله تعالى: (إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ) (٥)

ص: ١٨٢

١- طه ١٥.

٢- لقمان ٣٤.

٣- الأحزاب ٦٣.

٤- الزخرف ٨٥.

٥- فصلت ٤٧.

و هذه الآيات الأربع ظاهره فى أن المراد من الساعه يوم الجزاء، و لا حاجه إلى التجشم و التمثل.

و يرشد إليه قوله تعالى: (يَسْأَلُكَ النَّاسُ)؛ لأنَّ السؤال إنما كان عن الساعه بمعنى القيامه لا بمعنى خراب الدنيا و أشراف الساعه و لا شىء آخر، و هذا هو المفهوم من قوله تعالى (وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ).

٣٢- قوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ) (١)

٣٣- قوله تعالى: (وَ أَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا) (٢)

٣٤- قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ) (٣)

٣٥- قوله تعالى: (أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ) (٤)

و هذه الآيات الأربع أيضاً ظاهره فى أن المراد من الساعه يوم الجزاء دون آخر الدنيا و خرابها؛ لأن التأكيد من المشركين إنما كان بالساعه بمعنى القيامه دون آخر الدنيا، على أنَّ الآية التاليه فى سوره سبأ صريحه فى أن المراد من الساعه هو يوم القيامه و هى قوله تعالى: (لِيُجْزَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ).

٣٦- قوله تعالى: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا) (٥)

٣٧- قوله تعالى: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) (٦)

٣٨- قوله تعالى: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) (٧)

ص: ١٨٣

١- الفرقان ١١.

٢- الفرقان ١١.

٣- سبأ ٣.

٤- الشورى ١٨.

٥- الأحزاب ٦٣.

٦- الشورى ١٧.

٧- القمر ١.

الآيات الثلاث ظاهره فى كون الساعه هو يوم الجزاء، و لعلّ هذا ممّا لا ريب فيه؛ لأن المراد من قرب الساعه و بُعدها فى القرآن هو قرب يوم القيامه كما فى قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا) (١). بل يدل عليه قوله تعالى: (يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ) (٢)؛ لأن الخوف و الإشفاق للمؤمنين إنما هو عن يوم الجزاء، و هم يعلمون أن هذا اليوم هو الحق.

٣٩- قوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ) (٣)

لا يخفى أن المراد من الساعه فى الآيه يوم الجزاء، و الوجه فى ذلك هو أن الضمير فى (إنه) إما يرجع إلى عيسى ٧ أو القرآن، و على أى تقدير يكون المراد من الساعه هو يوم الجزاء، فالمعنى أن عيسى ٧ أو القرآن علامه للساعه، فمن المسلم أن أشراف الساعه علائم للساعه بمعنى القيامه، و هو يوم الجزاء.

٤٠- قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) (٤)

و لك أن تقول إن المراد من الساعه فيها هو آخر الدنيا بالخصوص؛ لأنك فسّرت الآيه سابقاً بأن الزلزله إنما هى فى آخر الدنيا و حين خرابها، فعليه يكون المعنى زلزله تكون فى الساعه و هو آخر الدنيا، إلّا أن الحقّ استعمال الساعه فيها أيضاً فى يوم الجزاء، و أن الإضافه بمعنى اللأم، فتكون الزلزله علامه للساعه، و من هنا قال فى تفسير الجلالين: «(إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ): أى الحركه الشديده للأرض التى يكون بعدها طلوع الشمس من مغربها الذى هو قرب الساعه، شىء عظيم».

ص: ١٨٤

١- المعارج ٦-٧.

٢- الشورى ١٨.

٣- الزخرف ٦١.

٤- الحج ١.

و فى المجمع: «و قيل إنّ هذه الزلزله قبل قيام الساعه، و إنما أضافها إلى الساعه لأنها من أشراف ظهورها و آيات مجيئها».

فعلم أن الإضافة إلى الساعه لا تنافى ما ادّعينا من أن المراد من الساعه هو يوم الجزاء و القيامه.

فتحصّل من تمام ذلك أن الساعه إنما استعملت فى القرآن مجردة عن اللّام بمعنى الوقت و الزمان فى ثمانيه موارد، و استعملت مع اللّام فى يوم الجزاء و هو يوم البعث و النشور المصطلح عليه بيوم المعاد و هى فى أربعين مورداً، و لم يستعمل بمعنى الموت كما ادعاه الراغب و مال إليه بعض المفسرين، و ذلك لعدم مساعده صدر الآيات و ذيلها على مدّعا بل يفهم من الآيات أن الساعه المحلّاه باللّام علّم ليوم المعاد، فعليه لا وجه لتطبيقها بآخر الدنيا و يوم خرابها كما فعله بعض المفسرين.

نعم، لا بأس باستعمالها بما يعمّ يوم الخراب بالعنايه و المجاز للمشاركه؟

لأن يوم الخراب كأنّه يوم القيامه؛ لعدم الفصل بينهما بكثير.

الآيه الثانيه و الثالثه: من القسم الثانى: قوله تعالى: (يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ * قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ) (١)

و قوله تعالى: (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً) (٢)

الرجفه فى اللغه: بمعنى الزلزله الشديده (٣)

قال الراغب: «الرجف: الإضطراب الشديد، يقال رجفت الأرض و البحر، و بحر رجاف».

و الرادفه: قال الراغب: «الردف: التابع... و الرادف المتأخر».

و فى المجمع: «(يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ) يعنى النفخه الأولى التى تموت فيها جميع الخلائق، و الراجفه: صيحه عظيمه فيها تردد و اضطراب كالرعد إذا تمخض.

(تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ) يعنى النفخه الثانيه تعقب النفخه الأولى و هى و التى يبعث معها الخلق، و هو كقوله: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصِيَحَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (٤)» (٥)

ص: ١٨٦

١- النازعات ٦-٨.

٢- المزمل ١٤.

٣- اعلم أن ماده الرجف استعملت فى القرآن فى سبعة موارد، إلا أن المربوط منها بمورد البحث الآيتان المذكورتان، و أما قوله تعالى: (فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ) [الأعراف: ٧٨، ٩١] و قوله تعالى: (فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ) [الأعراف: ١٥٥] و قوله تعالى: (فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ) [عنكبوت: ٣٧]. فالرجفه فيها و إن استعملت بمعنى الزلزله و الصيحه إلا أنها مربوطه بالامم السالفه.

٤- الزمر ٦٨.

٥- مجمع البيان ١٠: ٤٣٠.

أقول: ما ذكره في المجمع من أن المراد من الرجفة الأولى: الصيحة الأولى، و من الرادفة: الصيحة الثانية، مشكل لا تساعده الآيات اللاحقة، كقوله تعالى: (قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ).

و الوجه في ذلك أنه لو حملت الراجفة على الصيحة الأولى لا يبقى حينئذٍ انسان حتى يكون قلبه مضطرباً و بصره خاشعاً، اللهم إلا أن يقال إنه بمجرد الصيحة لا يتحقق الموت و الفناء بل يكون بينهما فاصله فيتحقق حينئذٍ الإضطراب و الخضوع، أو يقال إن المراد من قوله (يَوْمَئِذٍ) يوم الرادفة و هي النفخة الثانية.

و على أى تقدير، فالأظهر حمل الراجفة على الزلزله، كما هو كذلك لغه، و المراد من الرادفة: الزلزله الشديده أو الصيحة المفنيه، و إن كان الثانى أقرب، فحينئذٍ يتضح القول بأن الآيه من أشراف الساعه.

و ممّا ذكرناه يظهر حال الآيه الثانية و هى قوله تعالى: (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا)؛ لأنّ الكثيب: الرمل المتراكم كما فى المفردات.

و فى المجمع: «أى رملاً سائلاً متناثراً».

و لا يخفى أن وجود الجبال و صيرورتها رملاً متراكماً أو سائلاً إنما يصح فى آخر الدنيا و خرابها بالزلزله، و هذا واضح.

نعم، ربما يشكل كون الراجفه فى آخر الدنيا و من أشراف الساعه بلحاظ تعلق قوله تعالى: (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ) بقوله: (إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا * وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا) (١)

و من هنا قال الطبرسى: «ثم بين سبحانه متى يكون ذلك، فقال: (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ) فينطبق على القيامه دون آخر الدنيا و فنائها».

بل لك أن تقول إنّ هذا المعنى هو الظاهر من قوله تعالى: (أَتُنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ) أى نحى بعد أن نموت (أئذا كُنَّا عِظَامًا نَحْرَةً) أى باليه.

ص: ١٨٧

و من هنا ترى أنّ المفسرين فسّروا الآيه بالقيامه قال العلامة الطباطبائي ١ «إشاره إلى أنّ هؤلاء الذين لقلوبهم وجيف ولأبصارهم خشوع يوم القيامه هم الذين ينكرون البعث» (١)

و هذا الإشكال سيّال في كثير من الآيات الظاهره في آخر الدنيا و أنها من أشراط الساعه مع أنه تعالى ذكر بعد هذا البيان حالات القيامه و أوضاعها.

و الذي ينبغي أن يقال هو أنّ آخر الدنيا و يوم خرابها و فنائها كأنه يوم شروع القيامه، فيطلق من حينه بالعنايه و المجاز يوم القيامه، أو بالحقيقه على احتمال أن تكون القيامه و الساعه يوماً طويلاً أوّله يوم خراب الدنيا على ما مرّ.

و عليه فلا مانع من ذكر أحوال القيامه فيها، و إن كان بدء الكلام مربوطاً بأشراط الساعه، لأنّ اليوم على هذا يوم طويل في بعضه تقع الزلزله و في بعضه الآخر عذاب اليم و جحيم و نكال و هذا الجواب يأتي في كثير من المقامات التي ذكر فيها بيان حالات القيامه و لا بأس بالإشاره إلى بعضها:

١- قوله تعالى: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَهُ وَاحِدَةً * وَحَمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ * فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيهِ) (٢)، فقد بين سبحانه حال آخر الدنيا من الزلزله و نحوها، ثم بين أحوال يوم القيامه بقوله: (يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ).

٢- قوله تعالى: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ * وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ...) (٣) و في السوره إشاره إلى آخر الدنيا بقوله: (وَإِذَا

ص: ١٨٨

١- الميزان ٢٠: ٢٨٦.

٢- الحاقه ١٣-١٩.

٣- التكوير ١-٥.

العِشَارُ عَطَلَتْ)، و العشار: على ما قيل: هي النوق الحوامل أتت عليها عشرة أشهر، و بعد الوضع تسمى عشاراً أيضاً، و هي أنفَس مال عند العرب (١)

فتعطيل هذه النوق لا يصح إلّا فى الدنيا قبل فنائها، كما لا يخفى. و كذا ما قبل هذه الآيه، و مع ذلك ذكر فى السوره بعض ما يتحقق فى يوم القيامة، كقوله تعالى: (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ * وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرتُ...)، فقد توجه بهذا بعض المفسرين فى تفسيرهم، و لكنّ العلامه الطباطبائى لم يعتن به، حيث يظهر منه تفسير الآيات كلّها بيوم القيامة (٢)

و هكذا فى سوره الحاقّه، حيث فسّر النفخه بالنفخه الثانيه، و لم يفسر بأشراط الساعه آيه منها، مع أنه قال فى أوّل البحث: «هذا هو الفصل الثانى من الآيات تعرّف الحاقّه ببعض أشراطها و نبذه مما يقع فيها» (٣)

و من هنا تعلم أنّ الإشاره إلى هذه المسأله كان ممّا لا بد منه، و لا وجه لتركه، و إنى بعد كتابتى هذا وقفت على مقال للزمخشري يقرب مما ذكرناه و إليك نصّه: «فإن قلت: كيف جعلت (يَوْمَ تَرْجُفُ) ظرفاً للمضمّر الذى هو ليعثنّ، و لا يبعثون عند النفخه الأولى؟

قلت: المعنى لتبعثنّ فى الوقت الواسع الذى يقع فيه النفختان و هم يبعثون فى بعض ذلك الوقت الواسع، و هو وقت النفخه الأخرى» (٤)

و لا يخفى أنّه أراد ما ذكرناه من اطلاق اليوم باليوم الواسع، و أنّه فى زمان منه تقع الزلزله، و فى زمان آخر البعث و النشور. و يقرب من ذلك أيضاً كلام الفخر الرازى و الطبرسى فى جوامع الجامع، و لعل الأصل فى ذلك هو كلام الزمخشري فى الكشاف.

ص: ١٨٩

١- مجمع البيان ١٠: ٤٤٣.

٢- راجع سوره التكوير من تفسير الميزان.

٣- الميزان ٢٠: ٦١.

٤- الكشاف ٣: ٣٠٨.

الآية الرابعة: قوله تعالى: (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا) (١)

الآية الخامسة: قوله تعالى: (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا * وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا) (٢)

الآية السادسة: قوله تعالى: (وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا) (٣)

الآية السابعة: قوله تعالى: (وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ) (٤)

اعلم أنّ الجبال واندكاكها وردت في القرآن في أحد عشر مورداً، أربعة منها بلفظ السير و التسيير، و الباقي بلفظ النسف، و البس، و الرج، و الحمل، و نحوها.

بيان اجمالى للآيات الأربع:

قوله تعالى: (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً) فالظاهر أنّ الظرف متعلق بأذكر، و تسيير الجبال: قلعها عن أماكنها، فإنّ الله تعالى يقلعها و يجعلها مندكّه في الأرض، فلذا ترى الأرض بارزه لا يرى فيها شىء، أو غير الأرض المستوى شيئاً من الجبال و الأشجار و الأبنية.

و قوله تعالى: (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا * وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا).

المور: الجريان السريع، يقال: مارى مور، موراً فعليه يكون المور بمعنى السير.

و قوله تعالى: (وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا) المراد من السراب كما قيل: شىء موهوم لا حقيقه له، و أما قوله تعالى: (وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ) فمعناه واضح.

ثم إنّ هذه الآيات هل هي من أشراط الساعه أو لبيان حال يوم القيامة؟

ص: ١٩٠

١- الكهف ٤٧.

٢- الطور ٩-١٠.

٣- النبأ ٢٠.

٤- التكوير ٣.

الظاهر الأوّل؛ لعدم بقاء الجبال يوم القيامة حتى تكون سراياً.

إن قلت: إنّ الأولى منها ظاهره فى يوم القيامة؛ لمكان قوله تعالى فى ذيل الآية: (وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحِداً). وهكذا ما فى سورة النبأ؛ لأنّ ما قبل الآية صريحه فى القيامة، وهو قوله تعالى: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوابًا).

و لعلمك تقف على الجواب و حلّ الإشكال مما ذكرناه آنفاً، من أنّه كثيراً ما يستخدم اليوم بمعنى عامّ شامل لآخر الدنيا و يوم البعث و النشور، فحينئذٍ يتّصف هذا اليوم الطويل بأوصاف واقعه فيه، و عليه لا يلزم فى ذكر الأوصاف ملاحظه الترتيب.

كيف، و قد ذكر فتح السماء بعد النفخه الثانيه، مع أنّ الظاهر أنّ وقوع فتح السماء قبل النفخ.

فعليه لا بأس أن يكون بعض الآيات من أوصاف القيامة كقوله تعالى (فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا).

الآية الثامنة: قوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا) (١)

النسف: إزاله الشيء بالريح عن مكانه.

و في المفردات: نسفت الريح الشيء اقتعلته و أزالته، يقال: نسفته و انتسفته، قال: (يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا) (٢)

قوله: فيذرها: أي يتركها قاعاً: أي مستوياً.

و في المفردات أيضاً: القاع: المستوى من الأرض، و الصفصف: المستوى من الأرض، و عليه يكون القاع و الصفصف بمعنى واحد، فالمعنى: يجعلها ربي أرضاً مستوية صافية بحيث لا يرى فيها شيء (٣)

فقوله: لا ترى فيها عوجاً و لا أمتاً، في مقام تفسير الجملة السابقة و بيانها، لأن العوج: الانخفاض، و الأمت: الإرتفاع.

و في لسان العرب: و في التنزيل العزيز: (لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا)، أي لا انخفاض فيها و لا ارتفاع (٤)

فقوله: لا- ترى فيها عوجاً، كناية عن الإستواء بحيث لا يرى فيه راء عوجاً و لا أمتاً، و ليس هو خطاباً للنبي ٩، و عليه تكون الجملة من مقول «قل» أي قل إن الأرض لا عوج فيها و لا أمت.

فعليه يكون المعنى أن الرائي لا يرى فيها عوجاً.

ص: ١٩٢

١- طه ١٠٥-١٠٧.

٢- المفردات ٣٩٠.

٣- المفردات ٢٨٢.

٤- لسان العرب ٣٣٢:٢ و هذا المعنى ذكره في مختار الصحاح ٢٠.

و فى الميزان: و الخطاب للنبي ٩، و المراد كل من له أن يرى، و المعنى لا يرى راء فيها منخفضاً كالأودية و لا مرتفعاً كالروابي و التلال (١)

و لا يخفى ما فيه، لما مر آنفاً.

ثم إنه ليس فى الآية قرينه على كونه (نسف الجبال) فى آخر الدنيا ليكون من أشراف الساعة، بل قوله تعالى: (يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَمَا عَوْجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ...) (٢) دليل على أنه فى يوم القيامة؛ لأن كونهم تابعين صرفاً للداعى، و كون أصواتهم خاشعة للرحمان، إنما هو فى يوم القيامة، و هكذا قوله تعالى: (يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ) (٣) لأن الشفاعة و عدم نفعها إنما هو فى يوم القيامة.

و من هنا حمل الآية فى الميزان لبيان حال القيامة، حيث إنهم سألوه ٩ عن حال الجبال يوم القيامة.

و مع ذلك لك أن تقول إن الآية من أشراف الساعة لبيان حال آخر الدنيا، و أنه تعالى يجعلها كذلك فيه، و أما تعقيب ذلك بقوله: (يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ) فإنما هو لبيان حال يوم طويل أوله عند خراب الدنيا على ما مرّ كراراً، فعليه تكون الآية لبيان حال يوم طويل من آخر الدنيا إلى قيام يوم القيامة و لا بأس به.

ص: ١٩٣

١- الميزان ٤: ٢١١.

٢- طه ١٠٨

٣- طه ١٠٩.

الآية التاسعة: قوله تعالى: (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ * فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ * وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ * وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ * وَإِذَا الرَّسْمُ أُقْتَتَ * لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ * لِيَوْمِ الْفُضْلِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفُضْلِ) (١)

قوله تعالى: (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ)، المراد مما توعدون هو يوم القيامة؛ لأنه اليوم الموعود في الآيات العديده كما حرّراه في الأبحاث السابقه.

و قوله تعالى: (فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ) كأنه في مقام بيان علائم القيامة.

فالمراد من طمس النجوم هو محو آثارها و ذهاب نورها، وهذا هو المراد من قوله تعالى: (وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ).

و قوله تعالى: (وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ) الفرج و الفرجه: هو الإنشقاق. و قوله تعالى: (وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ) نسف الجبال: قلعها عن مكانها.

و قوله تعالى: (وَإِذَا الرَّسْمُ أُقْتَتَ) تظاهر الآيه أنّ الرسل يوقتون في هذا اليوم (آخر الدنيا)، و كأنه يقال لهم: في مده كذا تحضرون للشهاده، و هذا هو المراد

من قوله تعالى: (لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ) أى أنّ هذا التأجيل لأى يوم يكون؟ فيبين هذا اليوم فيقول: ليوم الفصل، (وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفُضْلِ) و هو يوم القيامة، فجواب إذا حينئذٍ محذوف للقرينه، فالمعنى «فاذا النجوم طمست» يقع اليوم الموعود.

فعلية تكون الآيات الأربع من أشرط الساعه الواقعه في آخر الدنيا حين خرابها قبل قيام الساعه، و به صرح عده من المفسرين، منهم العلّامه الطباطبائي ١ في الميزان، و لعلنا نعود إليه عن قريب فانتظر.

بقى هنا شىء فى بيان الآيه الكريمه لم نذكره، و هو فى معنى (أُقْتَتَ)، قال الطبرسى فى المجمع: و قرء أبو جعفر «وقتت» بالواو و التخفيف، و قرء أهل البصره

«وَقَّتْ» بالواو و التشديد، و قرء الباقون «أَقَّتْ» بالألف و تشديد القاف. و قال فى الحجة: إِنَّ «أَقَّتْ» من «وَقَّتْ»، أُبدل الواو بالألف (١).

فعلية يكون معنى (أَقَّتْ)، هو التوقيت و التعيين كما فى كتب اللغة.

و فى المصباح المنير: الوقت مقدار من الزمان مفروض لأمر ما، و كل شىء قدّرت له حيناً فقد وقّته توقيتاً، و نحوه فى المفردات و اللسان و النهايه و غيرها.

و مع هذا قال الطبرى فى مقام بيان معنى قوله تعالى: (وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِتَتْ) أى جمعت لوقتها و هو يوم القيامه لشهد على الأمم (٢). فتكون الجملة من حالات القيامه دون أشراف الساعه، إلّا أنّى لم أجد لكلامه هذا وجهاً؛ لأنه لم يجئ التوقيت بمعنى الجمع و لم أر أحداً فسّره به فى كتب اللغة، بل ما رأيت من أهل التفسير تفسيره بهذا المعنى إلّا فى تفسير الجلالين، نعم فى لسان العرب بعد ذكره فى التوقيت نحو ما ذكره فى المصباح، و تكلم حوله بلا- ذكر معنى آخر، قال: و قوله تعالى: (وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِتَتْ) قال الزجاج: جعل لها وقت واحد للفصل فى القضاء بين الأمم، ثم قال: و قال الفراء: جمعت لوقتها يوم القيامه (٣)، فحينئذ يكون مدرك الطبرى كلام الفراء و ليس له فى كتب اللغة شاهد إلّا أن يكون الوجه هو استعماله فيه بالعبارة و المجاز.

و لعلّه من هنا عدل الطبرى فى جوامع الجامع و فسّره بغير ما فسّره فى المجمع حيث قال: و معنى توقيت الرسل تبين وقتها الذى يحضرون فيه للشهادة على أممهم، فعلية يكون قوله تعالى: (لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ) بياناً لقوله (أَقِتَتْ) و كأنّ سائلاً يسأل أنّ التوقيت هذا، لأى يوم؟ فيقول تعالى فى جوابه: ليوم الفصل، و أنت إذا تأملت لا تجد للآية معنى غير ما ذكرناه.

و هذا- أى تفسير تفسير الآيات لأشراف الساعه- هو مختار العلّامة أيضاً حيث قال: و قد عرّف سبحانه اليوم الموعود بذكر حوادث واقعه تلازم انقراض العالم الإنسانى، و

ص: ١٩٥

١- مجمع البيان ١٠: ٢٢٨.

٢- مجمع البيان ١٠: ٢٢٩.

٣- . لسان العرب ٢: ١٠٨.

انقطاع النظام الدنيوي كانظماس النجوم و انشقاق السماء، و اندكالك الجبال، و تحوّل النظام إلى نظام آخر يغيره، و قد تكرر ذلك في كثير من السور القرآنيه و خاصه السور القصار كسوره النبأ، و النازعات و التكوير و الإنفطار و الإنشقاق و الفجر و الزلزال و القارعه و غيرها، و قد عدّت الأمور المذكوره فيها في الأخبار من أشراف الساعه (١)

و العباره صريحه بأنّ هذه و أمثالها في أشراف الساعه التي تتحقق قبل القيامه و يقرب منه كلام البيضاوى، و هو الصحيح فتكون الجملة لبيان أشراف الساعه كالأيات الثلاث.

فاذا تقرّر ذلك نقول: إنّ المعنى إنّما توعدون لواقع في يوم يوّقت الرسل لحضورهم للشهاده، و يفهم منه أنّه قبل هذا لا يعلم أحد وقت قيام الساعه و جزئياتها، و منها حضورهم للشهاده، إلّا أنّه قبل قيام الساعه بقليل يوّقت لهم ذلك و أنّهم بعد مدّه كذا يحضرون للشهاده.

و يؤيد ذلك بل يفسّره قوله تعالى: (لَأَيَّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ * لِيَوْمِ الْفَضْلِ) لأنّ التأجيل على ما في لسان العرب: تحديد الأجل قال: و التأجيل تفعيل من الأجل و هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل... (٢) و مع ذلك فسّر العلّامه في مقام تفسير الآيات و في الموارد المختلفه، بيوم القيامه، فانظر إلى مقاله في سوره الحاقّه حيث حمل النفخه على النفخه الثانيه (٣)

و عليه، ينطبق قوله تعالى: (وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً) على الساعه، فلا يناسب الأشراف فراجع كلامه و تأمل.

و صريح كلامه في سوره التكوير أنّها من أوصاف القيامه و ليست من أشراف الساعه، فأنّه قال في بيان قوله تعالى: (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ): و ظاهر الآيه من

ص: ١٩٦

١- الميزان ٢٠:٢٤٢.

٢- لسان العرب ١١:١١.

٣- الميزان ٢٠:٦١.

حيث وقوعها فى سياق الآيات الواصفه لىوم القىامه، أنّ الوحوش محشوره كالإنسان.. (١)

و مع ذلك يعدّ سوره التكوير من أشراط الساعه فى سوره المرسلات، و نحوه فى سوره الزلزال.

و الحاصل: يرى الممتبع فى كلماته نوعاً من التهافت الذى لا- يمكن دفع الإشكال عنه، فراجع الموارد المشار إليها لتقف على التهافت.

ص: ١٩٧

١- الميزان ٢: ٣٢٢.

الآية العاشرة: قوله تعالى: (إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا * وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا * فَكَانَتْ هَبَاءً مُبْبِتًا) (١)

الرج- كما فى المفردات -: تحريك الشىء و إزعاجه، يقال: رجته، فارتج، قال تعالى: (إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا) نحو (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا) (٢)

و بسَّت الجبال بسًّا: أى قُتت، كما فى المجمع (٣)، و فسّر الفتّ، بدقّ الجسم بحيث يكون أجزاءً صغاراً متلاشياً كالدهن.

و الهباء: دقاق التراب و ما نبت فى الهواء فلا يبدو إلّا فى أثناء ضوء الشمس فى الكوّه، كما فى المفردات (٤)

و الإنبثا: التفزق، فالمعنى واضح لا كلام فيه.

إنّما الكلام فى أنّها هل تقع يوم القيامة أو قبلها فى آخر الدنيا و بها ينهدم النظام، لتكون من أسرار الساعه؟

فعلى ما حرّراه مراراً تكون الآيه من أسرار الساعه، و أنّ الآيات فى مقام بيان علائم الساعه.

فلا يقال: إنّ قوله تعالى: (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ...) ظاهر فى يوم القيامة، بل أنّ الواقعة من أسماء القيامة.

لأنّه يقال: إنّ المعنى أنّ وقوع الواقعة و القيامة إذا رجّت الأرض رجًّا... و قوله إذا رجّت متعلّق لقوله إذا وقعت الواقعة فىكون رجّ الأرض علامه لها حيث إنّ علامه إنّما تكون قبل تحقق الشىء فاذن يكون الرجّ من أسرار الساعه.

ص: ١٩٨

١- الواقعة ٤-٦.

٢- المفردات ١٨٧.

٣- مجمع البيان ٩: ٣٥٧.

٤- المفردات ٥٣٦.

الآية الحادية عشره: قوله تعالى: (وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) (١)

قال فى لسان العرب: الدكّ: هدم الجبل و الحائط و نحوهما (٢)

و فى المفردات: الدكّ: الأرض اللينه السهله (٣) و لعلّ هذا تفسير باللائم، و الأنسب هو المعنى الأول، بل ما ذكره الراغب فى المفردات بعيد باعتبار اتصافها بالوحده. فمعنى حملت الأرض و الجبال، أى: زلزلت الأرض و دقت بحيث لُيئت أجزاء الأرض و زلزلت الجبال و تفرقت أجزاءها بدكّه واحده بلا احتياج إلى تكرار الدكّ، فقيد الوحده لبيان سرعه حصول الدك و التفرّق.

فعلى هذا، الآية تكون من أشرط الساعه، و عليه يحمل قوله تعالى: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ) (٤) على النفخه الأولى، و لا يناسب بل لا يصح حملها على النفخه الثانيه. و لكن مع ذلك قال فى الميزان: و الذى يسبق الى الفهم من سياق الآيات أنّها النفخه الثانيه التى تحيى الموتى. (٥)

و لعلّ مراده من السياق هو قوله تعالى: (فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ)، و قد تقدم جوابه سابقاً و ستأتى الاشاره إليه لاحقاً.

ص: ١٩٩

١- الحاقه ١٤.

٢- لسان العرب ١١:٤٢٤.

٣- المفردات ١٧١.

٤- الحاقه ١٢.

٥- الميزان ٢٠:٦١.

و اعلم أنّ المعروف بين المفسرين تفسير النفخة بالنفخة الأولى.

ففى روح المعانى: و المراد بالنفخة الواحده، النفخة الاولى التى عندها خراب العالم، كما قال ابن عباس، و قال ابن المسيب و مقاتل: هى النفخة الآخرة، و الأول أولى؛ لأنه المناسب لما بعد و إن كانت الواو لا تدل على الترتيب لكن مخالفه الظاهر من غير داعٍ مما لا حاجة اليه (١)

و نحوه كلام الفخر الرازى حيث قال: المراد من هذه النفخة الواحده هى النفخة الأولى؛ لأنّ عندها يحصل خراب العالم.

فإن قيل: لم قال بعد ذلك (يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ) و العرض إنما يكون عند النفخة الثانية؟

قلنا: جعل اليوم إسمًا للحين الواسع الذى تقع فيه النفختان و الصعقه و النشور و الوقوف و الحساب، فلذلك قال: (يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ) كما تقول: جئته عام كذا و إنما كان مجيئك فى وقت واحد من أوقاته (٢)

و كلامه هذا موافق لما قرّناه سابقاً من استعمال اليوم فى يوم وسيع يشمل آخر الدنيا و يوم الجزاء.

فتحصّل أنّ الآيه من آيات أشراف الساعه، و المراد من النفخة الواحده، النفخة الأولى، و المراد من قوله تعالى: (فِيَوْمَئِذٍ) اليوم الواسع الذى مبدؤه من حيث تحقق أشراف الساعه من زلزاله الأرض و الجبال و نحوها.

ص: ٢٠٠

١- روح المعانى ٤٣:٢٩.

٢- لتفسير الكبير ١٠٧:٣٠.

الآيه الثانيه عشره: قوله تعالى: (يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ * وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ) (١)

المهل: دُرْدَى الزيت؛ و العهن: الصّوف المصبوغ، كما فى المفردات (٢)

و فى لسان العرب: المهل: ما ذاب من صفر أو حديد (٣) ، و هكذا فسّر فى التنزيل و الله أعلم.

و قال فى العهن: الصوف المصبوغ ألواناً... و قيل: كل صوفٍ عهن (٤)

و ظاهر قوله تعالى: (يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ) أنه ظرف لما قبله و هو قوله تعالى: (سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ...) فالمعنى: سأل سائل بعذاب واقع، يوم تكون السماء كالمهل... فيوم متعلق بقوله (واقع) فالعذاب الواقع للكافرين، الذى لا دافع له فى يوم القيامة.

فعليه تكون الآيه من آيات القيامة لا من أشراطها و أنه تكون السماء فى يوم القيامة كالمهل أى مثل النحاس المذاب، و تكون الجبال كالصوف، و يسدده قوله تعالى: (فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا * إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا) (٥)

فيوم القيامة هو الذى يروونه بعيداً، حيث يعتقدون عدم وقوعه، و الله تعالى يقول: (وَنَرَاهُ قَرِيبًا) و إن كل ما يقع قريب.

فإذا لاحظت السوره ترى أنها تبين حال القيامة، فيكون حينئذٍ قوله تعالى: (يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ) من الآيات الواقعه فى يوم القيامة.

ص: ٢٠١

١- المعارج ٨-٩.

٢- المفردات ٤٧٦،٣٥١.

٣- لسان العرب ١١:٦٣٣.

٤- لسان العرب ١٣:٢٩٧.

٥- المعارج ٥-٧.

فعلية لا- بدّ إمّا أن يلتزم ببقاء الجبال إلى هذا اليوم (يوم البعث و النشور) أو يلتزم بأنّه ليس في الآيه دلالة على انهدام الجبال يومئذٍ، بل ما يظهر من قوله تعالى: (وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ) أنّ الجبال في هذا اليوم (القيامة) كالصوف.

أمّا أنّها صارت كالعهن في هذا اليوم أو أنّها اندكّت عند النفخة الأولى في آخر الدنيا، فتحكى الآيه نتیجه ما وقع مع سكوتها عن زمان وقوعه.

إلّا أنّ التوجيهين بعيدان، أمّا بعد التوجيه الأخير، فلظهور الآيه في أنّ كونها كالعهن إنما حصلت يومئذٍ.

و أمّا التوجيه الأول- هو الإلتزام ببقاء الجبال إلى زمان القيامة- فقد مرّ مراراً أنّ الظاهر أنّ انهدام الجبال من أشرط الساعه، و أنّه يقع في آخر الدنيا.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ كونها كالعهن وصف يحصل للجبال في يوم القيامة بعد وقوع عدّه زلازل. هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريبها على مذاق البعض.

لكن الصحيح ما اخترناه من أنّ السوره تبين حال يوم طويل وسيع يشمل آخر الدنيا و البعث كما مرّ مراراً، أى توصيفه بأوصاف أشرط الساعه تاره (تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ) و بأوصاف يوم القيامة و ذكر أحوالها و هو ما قبل الآيه و ما بعدها، و حينئذٍ تعلق (تَكُونُ الْجِبَالُ...) بقوله: (بِعَذَابٍ وَاقِعٍ) لا يضرّ: لأنّ هذا اليوم الذى يبتدأ بأشرط الساعه هو يوم وقوع العذاب و لو كان يقع بعد مده.

فيعلم من جميع ذلك أنّ الآيات لا تدل على وقوع عذاب فى الخارج بعد سؤال السائل، نعم ورد فى روايات الخاصه و العامه نزول الحجر و قتله نضر بن حارث بن كلده أو نعمان بن حارث الفهرى، لكن لتحقيقه محلّ آخر، و لا يناسب المقام ذكره.

كون الناس كالفراس المبتوث وكون الجبال كالعهن المنفوش

الآيه الثالثه عشره: قوله تعالى: (يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ * وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ) (١)

الفراش: طير معروف كما فى المفردات (٢)، و المنقول عن الفراء: الجراد الذى ينفرش و يركب بعضه بعضاً، كما فى مجمع البيان (٣)

البث: التفريق، فالمعنى يتحقق القيامة فى يوم يكون الناس فيه كالجراد المنتشر إذا اخرجوا من قبورهم حيث يتوجهون إلى جهات شتى، و فى يوم تنهدم فيه الجبال و تكون كالصوف المندوف، فتكون الآيه من آيات القيامة دون أسرارها.

و بناءً على ما مرّ غير مرّه من انهدام الجبال فى آخر الدنيا، نقول: إنّ الجبال لها حالات من الانهدام و الكسر و كونها كالزمل و السراب، و كلّ ذلك يقع فى آخر الدنيا قبل قيام القيامة إلا أنّ صيرورتها كالعهن المنفوش حين قيام القيامة فى يوم البعث و النشور-و كأنه آخر حاله للجبال بعد وقوع عدّه زلازل و تحريكها بحيث يصير فى آخر الأمر كالصوف المندوف-ليس ببعيد، و حينئذ تكون الآيه من الآيات التى تدل على ما يقع فى القيامة.

نعم، من المحتمل على ما قررنا سابقاً أنّ اليوم ربما يستعمل فى زمان وسيع من آخر الدنيا إلى زمان البعث و النشور و الوقوف فيها.

فعلية يمكن توجيه الآيه فى أسرار الساعه، و أنّها وارده لبيان ما يقع فيها من البعث و النشور و تفرّق الجبال و صيرورتها كالعهن، مع أنّه لا يلزم مراعاة الترتيب فى بيان أوصاف هذا اليوم الوسيع، فحينئذ يمكن جعل الآيه من أسرار الساعه، فافهم.

ص: ٢٠٣

١- القارعه ٤-٥.

٢- المفردات ٣٧٦.

٣- مجمع البيان ١١: ٤٢٧.

الآيه الرابعه عشره: قوله تعالى: (وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوُهُ دَاخِرِينَ * وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) (١)

و هذه الآيه أيضاً عدت من أشرط الساعه فى كلمات بعضهم إلاً أن الأكثر على أنها لبيان حال القيامه (حين البعث و النشور)، و كأن مبنى القولين و وجه الإختلاف هو أن النفخه هل يراد منها النفخه الأولى أو الثانيه؟ فعلى الأولى تكون من أشرط الساعه، كما أنه على الثانيه تكون لبيان حال القيامه، فمن الحرى البحث إجمالاً فى تفسير الآيتين بما يناسب المقام، فنقول:

الآيات السابقه مربوطه بأشرط الساعه؛ لأن مدلول قوله تعالى: (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ) (٢) إنما يكون قبل قيام الساعه على ما يأتى البحث حوله، و نحوه الآيه التاليه: (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ) (٣)؛ فإن حشر فوج من كل أمه يكون قبل قيام الساعه.

فعليه يكون قوله: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ) مناسباً بأن يكون لبيان حال آخر الدنيا، و حينئذ يكون من أشرط الساعه.

هذا، مضافاً إلى أن النفخ إذا اطلق بلا قرينه صالحه يحمل على النفخه الأولى، و لا وجه لحمله على الثانيه مع أنه يمكن أن يكون قوله: (فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ...)

ص: ٢٠٤

١- النمل ٨٧-٨٨.

٢- النمل ٨٢.

٣- النمل ٨٣.

قرينه على أن المراد هي النفخة الأولى؛ لأنّ الفرع على ما في المفردات إنقباض و نفاذ يعترى الإنسان من الشىء المخيف و هو من جنس الجزع (١)

فالذى يوجب الفرع هو النفخة الأولى، و أمّا الثانيه فهي توجب الحياه، و بها يحيى الموتى و تخرج الأجساد من الأجداث، فالآيه نظير قوله تعالى: (وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَيَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (٢)

و من المسلّم أن المراد من النفخ هو النفخة الأولى؛ لمكان قوله (ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ) فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ).

إن قلت: إن قوله تعالى: (وَ كُلُّ أُنْفُثَةٍ دَاخِرِينَ) يؤيد القول الآخر (النفخة الثانيه)؛ لأنّ المراد منه حضورهم عند الله تعالى في حال الدّل، و هو كناية عن يوم البعث.

قلت: ليست الآيه صريحه فيه و لا ظاهره؛ لأنّ من الممكن رجوعهم إليه تعالى أذلاءً محكوماً عليهم بالموت؛ لأنّ بالنفخة الأولى يموت كلّ من في السماء و الأرض، فعلم من جميع ذلك أنّ الآيه من أشرط الساعه، و أنّ المراد من النفخه، النفخه الأولى.

و ممّا ذكرنا يعلم أيضاً ما في كلمات القوم من تأييدهم النفخه الثانيه، كما في تفسير البغدادي و الميزان و غيرهما. هذا تمام الكلام في الآيه الأولى.

أمّا الآيه الثانيه: و هي قوله تعالى: (و ترى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا...) فحاصل المعنى فيها أنّ الرائي يرى الجبال حين خراب الدنيا جامده، و يتخيل أنّها لا تتحرك مع الزلزاله الشديده و لا يرى أنّ مرورها مثل مَرّ السحاب، و ذلك لوسعه أطرافها، و هو مختار أكثر المفسرين كالطبرسي و أبي الفتوح، و يظهر من أبي الفتوح أنّ هذه الزلزاله أوّل مرتبه منها. حيث قال: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا).

ص: ٢٠٥

١- المفردات ٣٧٩.

٢- الزمر ٦٨.

و عليه فتكون الآية لبيان حال آخر الدنيا و من أشرط الساعه فتناسب الآيات السابقه بلا دغدغه و ارتياب، فلا وجه للمصير إلى أن المراد وقوع ذلك في القيامة- و أنها لبيان حال القيامة؛ لاحتفافها بآيات تصف حال القيامة- لما أشرنا أن الآيات السابقه وارده حال آخر الدنيا دون القيامة، هذا.

و اعتقد العلامة أن قوله تعالى: (تَحْسَبُهَا جَامِدَةً) جملة معترضه حيث قال: فقوله تعالى (وترى الجبال) الخطاب للنبي ٩ و المراد به تمثيل الواقعه كما في قوله (وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى) أي هذا حالها المشهوده في هذا اليوم تشاهدها لو كنت مشاهداً، و قوله: (تَحْسَبُهَا جَامِدَةً) أي تظنها الآن و لم تقم القيامة بعد جامده غير متحركه، و الجملة معترضه أو حالیه و قوله (وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) حال من الجبال و عاملها (تَرَى) أي تراها إذا نفخ في الصور حال كونها تسير سير السحاب في السماء (١)

قلت: ما اعتقده العلامة ١ بعيد جداً: لأن الخطاب فيها و فيما قبلها للنبي، فإن كان المراد من الخطاب هو زمان الخطاب فلا ارتباط لها بيوم القيامة و أشرط الساعه، و إن كان المراد يوم القيامة تكون الجملتان خطاباً له ٩ من باب أن الرائي يرى كذا، فتكون الجملة لبيان حال القيامة، و المعنى أن الرائي حين يرى الجبال و ينظر إليها يراها جامده واقفه، و الحال أنها يوم القيامة تمر مر السحاب، و التفكيك بين الجملتين بحمل الاولى على زمان التكلم، و الثانيه على زمان القيامة لا وجه له.

و في تفسير الآية: (وترى الجبال تحسبها جامدهً وهي تمر مر السحاب) وجه آخر أشار اليه بعض المتأخرين، و مال إليه الطنطاوى في تفسيره، و هو أن تحمل الآية على الحركة الإنتقالیه السريعه في الأرض و الجبال لا يدركها الإنسان أو لا يفهمها بل يرى الجبال جامده واقفه، و يؤيد هذا الوجه أمور:

منها: إتصافها بالجمود و مرورها مر السحاب؛ لأن الجبال تنهدم بالزلزله اقتراب الساعه على ما قرر في آيات كثيره، فكل آيه تعرضت لحال الجبال يوم القيامة أو قبلها

ص: ٢٠٦

تبيّن أنّها تنهدم و تنكسر و تكون هباءً منثوراً و كالعهن المنفوش و أمثال ذلك، و ليس فيها آية تدلّ على صرف مرورها و حركتها مع بقاء عينها كهذه الآية.

فبالتأمّل فيها قلناه يظهر أنّ المرور سريعاً مع عدم العلم بحركتها لا يناسب بيان حال القيامة و لا أشرط الساعة؛ لأنّ المناسب أن يأتي ما فيه هول و دهشه، و الفرض عدم حصولها؛ لعدم العلم بوقوع الزلزله على ما هو المفهوم من الآية بناء على تفسير الجامده بالواقفه.

و منها: قوله تعالى: (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ)؛ فانّ الإلتقان لا يناسب الخراب و الانهدام، لأنّ الزلزله و حركتها مقدمه لخرابها، فلا تناسب تذييلها بقوله: (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ)؛ و هذا بخلاف حمله على الحركة الإلتقاليه، فهو كالإعجاز، لأنّ الأرض بحركتها الشديده على أطرافها في كل يوم مرّه يكشف أنّ الصانع إنّما صنعها متقنه بحيث لا يسقط الإنسان عنها مع هذه الحركة الشديده، بل لا يحس بحركتها.

و لكن أورد على هذا الوجه بإيرادات:

١- إنّ ما قبل الآية و ما بعدها مربوط بالقيامة و لا يصح حمله على الحركة الإلتقاليه.

و الجواب: إنّ أمثال ذلك في القرآن كثيره، حيث ترى أنّ بعض الآيه مربوط بأمر و بعضها بأمر آخر، كقوله تعالى: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلِيَّ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً) حيث إنّ ما قبل الآية و ما بعدها مربوط بحال النبي ٩، و ليس هو مثل كتب المؤلفين حتّى يرد فيه مثل ذلك.

هذا، مع أنّه قد يقال: إنّّه ليس ببعيد أن يتحقق التحريف في مواضع الآيات، و لا دليل لنا على عدمه، بل من المحتمل أن يكون الجامعين للقرآن رأوا مناسبة هذه لهذا المحل فجعلوها هنا على ما احتمله العلّامه (١).

ص: ٢٠٧

و عليه لا يرد ما استشكله العلامة نفسه من أنه يوجب انقطاع الآيه عما قبلها و ما بعدها.

٢- إتيانه تعالى بالجبال دون الأرض مع أنّ الحركة الإنتقالية للأرض دون الجبال و حركة الجبال إنّما هي بالتبع.

و أجاب عنه الطنطاوى فى تفسيره بقوله: و إنّما لم يقل: «و ترى الأرض»؛ لأنها على هذا الرأى لا ترى إلّا متحركة مع خروج الإنسان بالمزّه عنها، و هذا مستحيل فى الدنيا. و أما الجبال فرؤيتها ممكنه (١)

زد على ذلك أنّ الحركة فى الشىء العالى تُدرك بسرعه، فإذا لم تُدرك فى الجبال فى الأرض بطريق أولى.

٣- إنّ القرآن ليس كتاباً علمياً متعارفاً بل هو كتاب دينى أخلاقى و اجتماعى، فلا وجه لحمل الآيه على مثل هذه ممّا هو أمر علمى طبيعى.

قلت: إنّ هذا أمر مسلم إلّا أنه لا يوجب عدم جواز ذكر مطلب علمى و اعجازى، بل ربّما وجد أمثال هذه فى القرآن مثل قوله تعالى: (غُلِبَتِ الرُّومُ...) (٢)

و قوله تعالى: (يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ) (٣)

فقد تحضّل من تمام ذلك أنّ هذا الاحتمال ليس ببعيد كما استبعده بعض المعاصرين، هذا تمام الكلام فى البحث حول الآيات الواردة فى الزلزله.

ص: ٢٠٨

١- الجزء ١٣، ص ٢٥٣.

٢- الروم ٢.

٣- الرحمن ٣٣.

الآية الخامسة عشرة: قوله تعالى: (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ * وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ) (١)

وقد عدّها بعض المفسرين من أشراف الساعة، وقبل الخوض في تحقيقها من هذه الجهة لا بد من التفسير الأجمالى للآيتين فنقول:

قوله تعالى: (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ) أى وقع عليهم العذاب وهو المصرّح به فى كلام بعض المفسرين، كالطبرسى و أبى الفتوح الرازى، فيقع الكلام فى معنى الوقوع والقول.

أمّا الأول: فمن المعلوم أنّ معنى الوقوع هو الحصول والتحقق، فلا وجه لتفسيره على الوجوب فى كلام الطبرسى إلّا على الوجه المجاز.

ولعل الأصل فيه قول الزجاج حيث قال: والله سبحانه أعلم، وإذا وجب القول عليهم، ولما ذكرنا قال الزمخشري: وقوعه حصوله، والمراد مشارفه الساعة وظهور أشرافها(٢)، وذكر نحو ذلك الفخر الرازى فى تفسيره.

وقال الآلوسى: وقد أريد بالوقوع دنوّه واقترابه كما فى قوله تعالى: (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ...) (٣)

فحينئذ نقول إنّ الأظهر هو حمل الوقوع على الحصول للمشارفه فيفيد معنى الاقتراب والدينوّ وإلّا فبعد حصول العذاب والقيامه لا معنى لإخراج الدابة كما لا يخفى.

و أمّا الثانى: أى معنى القول و أنّه ماذا؟

ص: ٢٠٩

١- النمل ٨٢-٨٣.

٢- الكشاف ٢: ٤٦١.

٣- روح المعانى ٢١: ١٩.

فنقول: القول معناه واضح، و إنما الكلام فى المراد منه قال الزمخشري: سَمِيَ معنى القول و مؤداه بالقول و هو ما وعدوا من قيام الساعه و العذاب (١)

و قال الراغب: أى إذا ظهرت أمارات القيامة التى تقدم القول فيها (٢)

و يظهر منه تفسير القول بالأمارات، و لعل ما أفاده الزمخشري أقرب، فلذا أتى به الفخر فى تفسيره، و هكذا البغدادي.
و بالنتيجه يكون المعنى: إذا دنا و قرب العذاب أخرجنا لهم...

و أمّا قوله: (أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ...) فظاهر الآية أنّ إخراج الدابه يقع فى الزمان الآتى و هو قرب الساعه بأن يخرج الله للناس دابته من الأرض تتكلم معهم، فيقول تعالى فى مقام البيان: (أَنَّ النَّاسَ لَا يُوقِنُونَ بِآيَاتِنَا).

قلت: و الآية و إن كانت ظاهره فى تحققه فى الزمان الآتى، أى وقوع القول (العذاب) و إخراج الدابه من الأرض و تكلمها مع الناس، إلما أنّها ليست بصريحه فى ذلك، لإحتمال أن يراد منها جرى سنه الله بذلك، و أنّه كلّما وجب عليهم العذاب أو دنا وقوعه لم تجر سنته تعالى لإنزال الملائكه من السماء بل يخرج انساناً من الأرض من نوعهم يكلمهم و يتمّ عليهم الحجه؛ لأنّ الناس لم يؤمنوا بآياته الطبيعیه مثل الشمس و القمر و النجوم و أنّها من عند الله و من خلقه، فانه كثيراً ما تستعمل «إذا» بهذا المعنى كما فى الخبر: «إذا مات العالم ثلم فى الإسلام ثلمه» (٣) الذى من المسلم عدم لحاظ الزمان و الإستقبال فى أمثاله.

بل لك أن تقول: إنّ «إذا» استعملت فى الآية المبحوث عنها فى الماضى كما استعملت فى موارد من القرآن الكريم نحو قوله: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا...) (٤) و قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ...) (٥) بل قوله تعالى: (أَخْرَجْنَا لَهُمْ) يناسب

ص: ٢١٠

١- الكشاف ٣: ٤٦١.

٢- المفردات ٥٣٠.

٣- الارشاد (المفيد) ٢٣٠.

٤- الجمعه ١١.

٥- الكهف ٩٣.

ما ذكرناه من جهة إتيانه بلفظ الماضي، فلو كان المراد من الآيه تحقّقه في الزمان الآتي لكان من المناسب أن يأتي بلفظ الإستقبال.

و على أيّ تقدير، الآيه لا صراحة فيها بوقوع مضمونها في الآتي كما أنّ فيها إبهاماً من جهات أخرى:

١- ما هي الدّابة؟ هل هي إنسان أو حيوان؟

٢- و ما صفتها، وكيف تخرج؟

٣- و بماذا تتكلم؟

قال العلامة: بل سياق الآيه نعمّ الدليل على أنّ القصد إلى الإبهام، فهو كلام مرموز فيه (١)

و يعتقد العلامة أنّ الآيه من جهة دلالتها على تحقّقه في الآتي لا إبهام فيه، حيث قال: و محصّل المعنى أنّه إذا آل أمر الناس -و سوف يؤل- إلى أن كانوا لا يوقنون بآياتنا المشهوده لهم، و بطل استعدادهم للإيمان بنا بالتعقل و الإعتبار، أنّ وقت أن نريهم ما وعدنا إراءته لهم من الآيات الخارقه للعاده المبيّنه لهم الحقّ بحيث يضطّرون إلى الاعتراف بالحقّ، فأخرجنا لهم دابّه من الأرض تكلمهم.

هذا ما يعطيه السياق و يهدى اليه التدبّر في الآيه من معناها (٢)

قلت: قد تقدم منّا أنّها ليس لها ظهور في الآتي و لا نعيد، و أمّا ما استظهره من الآيه من أنّه إذا آل أمر الناس إلى أن كانوا لا يوقنون بآياتنا إلى آخره، فلا وجه له، بل لا تظهر هذه الأمور من الآيه.

نعم، الظاهر أنّ عدم الإيمان بالله تبارك و تعالى في القرون المتواليه مقتضيه لذلك، أي بعث فرد لهدايه الناس، فإن كان مراده ذلك فنعمّ الوفاق، إلّا أنّه خلاف ظاهر كلامه.

و أمّا بطلان استعدادهم للإيمان فباطل جداً؛ لأنّه على هذا الفرض لا تكليف عليهم حينئذٍ. و أما اضطرارهم إلى الاعتراف بعد ذلك فغير مذكور في الآيه و لا مشار إليه

ص: ٢١١

١- الميزان ١٥: ٣٩٦.

٢- الميزان ١٥: ٣٩٦.

فيها، مع أنّ ذلك شىء لا-وجه له، بل ليس من حكمته تعالى اضطرار الناس إلى الاعتراف بالحقّ كما هو ظاهر الآيات بل صريحها.

و بعد الغضّ عمّا ذكرنا يمكن أن يقال: إنّ الآية من أشراف الساعه، و يؤيد ذلك الآيه التاليه:

(وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا...)، فالآيه كالبيان لقوله (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ)، و كأنه تعالى يقول: هذا اليوم يوم نحشر فيه من كل أمة فوجاً، و إن كانت جمله مستقلة.

و أما المراد من الحشر و أنه ماذا؟ فالظاهر أنّ المراد هو الحشر قبل قيام الساعه، فحينئذ ينطبق على أشراف الساعه.

توضيح ذلك:

الفوج: الجماعه المارّه بسرعه.

الحشر: إخراج الجماعه عن مقرّهم بسرعه.

من: للتبعيض فى قوله: (مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ) كما أنّها للتبيين فى قوله: (مِمَّنْ يُكَذِّبُ) (١)، فيصير المعنى: اذكر يوم نحشر بعض كل أمة، و هذا البعض ممّن يكذب

بآياتنا، فهم بعد حشرهم يوزعون: أى يُحبسون و يجتمعون فى محل واحد. فمن

المسلم ليس هذا شأن يوم القيامة؛ لأنّ فيه حشر جميع البشر، و من هنا قال تعالى:

(وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا) كما ورد ذلك فى روايه عن المعصوم ٧.

و أمّا توجيه بعضهم أنّ ذلك يختص ببعض الكفار فى يوم القيامة بعد حشرهم جميعاً من الأجداث، فهو توجيه بلا وجه.

و من ذلك يظهر أنّ الآية ظاهره فى تحقق هذا الحشر لبعض الناس الذين يكذبون بآيات الله، حيث إنه لا يصح فى القيامة، فلا بد من كونه قبل القيامة، فيكون من أشراف الساعه و قرينه على الآية السابقه.

ص: ٢١٢

و الآيه بهذا التفسير تنطبق على الرجعه على ما اعتقده الشيعة، وإن أنكرها أبناء السنه أشدّ إنكار. و هذا التفسير هو ظاهر كلام العلامة أو إن لم يأت بإسم الرجعه، حيث قال: و ظاهر الآيه أنّ هذا الحشر في غير يوم القيامة؛ لأنه حشر للبعض من كل أمه لا لجميعهم، و قد قال الله تعالى في صفه الحشر يوم القيامة (وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا) (١)

و إن أبيت عن ذلك و قلت: إنّ كل آيه من القرآن في أمثال المقام مستقله برأسها فلا تكون قرينه لتفسير الآيه السابقه.

فقول: الروايات المتضافره في الباب تدل على أنّ خروج الدابّه قبل قيام القيامة من أشرط الساعه و هي كثيره لا حاجه إلى نقلها و بيانها، و سيأتي الإشاره إلى بعضها.

إنّ لفظ الدابه و مشتقاتها قد استعملت في القرآن في ثمانية عشر مورداً، و هي على أقسام ثلاثه:

الأول: ما هو مسلّم أو ظاهر في الحيوان مقابل الإنسان.

الثاني: ما هو ظاهر أو صريح في شمولها للحيوان و الإنسان.

الثالث: ما هو محتمل الأمرين معاً.

أمّا القسم الأوّل فهو في سبع آيات:

الآيه الأولى:

قوله تعالى: (وَمِمَّا مِنْ دَابَّهِ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ) (٢) ، و الآيه صريحه أو ظاهره في استعمال الدابه في غير الإنسان لمكان قوله تعالى: (إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ)؛ لأنّ كون الدوابّ أمماً مثل الانسان يفيد خروج الانسان عن تحت الدواب، و هذا واضح.

الآيه الثانيه:

ص: ٢١٣

١- الميزان ١٥: ٣٩٧.

٢- الأنعام ٣٨.

قوله تعالى: (وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (١)، و هي الصريحه كسابقتها؛ لمكان عطف (وَإِيَّاكُمْ) على ضمير الدابه.

الآيه الثالثه:

قوله تعالى: (وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ) (٢)، و هي ظاهره فى استعمال الدابه فى غير الإنسان من جهه عطفها على ضمير «كم» المراد منه الإنسان، حيث إن العطف يقتضى المغايره.

الآيه الرابعه:

قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ) (٣)، فأن صراحه الدواب فى غير الإنسان لا كلام فيه؛ لمقابلتها مع الإنسان.

الآيه الخامسه:

قوله تعالى: (... وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ) (٤)، و هذه الآيه أيضاً صريحه فى المدعى؛ لمكان المقابله بين الناس و الدواب.

الآيه السادسه:

قوله تعالى: (فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةٌ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ) (٥)، و ظهورها فى الحيوان مقابل الإنسان كالآيات السابقه مما لا كلام فيه.

الآيه السابعه:

ص: ٢١٤

١- العنكبوت ٦٠.

٢- الجاثيه ٤.

٣- الحج ١٨.

٤- فاطر ٢٨.

٥- سبأ ١٤.

قوله تعالى: (... وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ) (١)، و ظاهر الآية يعطى أنّ المراد من الدابه غير الإنسان؛ لمكان قوله تعالى: (وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) (٢).

فالإنسان خارج من مفهوم اللفظ بل هو طرف خطاب، و إلى هنا ذكرنا سبع آيات استعملت الدابه فيها في غير الإنسان.

ص: ٢١٥

١- لقمان ١٠.

٢- النحل ١٥.

القسم الثانى ما هو ظاهر أو صريح فى استعمال الدابه فى العموم بحيث يشمل الإنسان و غير الإنسان، و هى ثمان آيات:

١- قوله تعالى: (فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ) (١)

٢- قوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) (٢)

٣- قوله تعالى: (مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (٣)

٤- قوله تعالى: (وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ) (٤)

٥- قوله تعالى: (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) (٥)

الآيات الخمس ظاهره فى الشمول و العموم للإنسان و غيره، فالمراد من الدابه ما يدب فى الأرض.

٦- قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ) (٦)، و ظاهر هذه الآية أيضاً هو عموم الدابه و شمولها على الإنسان بلا وجه للاختصاص.

ثم إن الآية ظاهره فى وجود الدابه فى السموات كما فى الآية السابقة؛ لعود الضمير (فيهما) إلى السموات و الأرض.

ص: ٢١٦

١- البقره ١٦٤.

٢- هود ٦.

٣- هود ٥٦.

٤- النور ٤٥.

٥- النحل ٤٩.

٦- الشورى ٢٩.

إن قلت: لعل المراد من الدابة في السموات هو وجود الملائكة فلا يفيد شيئاً زائداً؟

قلت: هذا غير صحيح؛ لأن الظاهر من القرآن عدم إطلاق الدابة على الملائكة، فإن عطف الملائكة في الآية السابقة على قوله (مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ) دليل على عدم صدق الدابة على الملائكة، وإلا لم يبق محل لذكر الملائكة.

٧- قوله تعالى: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمَمُ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) (١)

٨- قوله تعالى: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (٢)

و ظاهر الآيتين هو شمول لفظه الدابة للإنسان وغيره، وأن شرّ الدواب هو الإنسان الذي لا يؤمن بالله.

إلى هنا ظهر أن استعمال الدابة في القرآن في الحيوان مطلقاً شامل للإنسان، كما أنها استعملت في الحيوان مقابل الإنسان، ولا كلام لنا من هذه الجهة فيها.

ص: ٢١٧

١- الأنفال ٢٢.

٢- الأنفال ٥٥.

إشاره

و هو ما احتمال استعمال الدابه فيه فى الخاص أو العام، و هو فى موردين، بل فى موارد ثلاثه مع الآيه المبحوث عنها و هو آيه النمل:

الأولى: قوله تعالى: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ) (١)

الثانيه: قوله تعالى: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ) (٢)

فهل المراد من الدابه فيهما هو خصوص الإنسان، كما ادعاه العلماء الطباطبائي، أو عمومها و شمولها له و لغيره؟

الأظهر عندنا هو العموم؛ لأنّ المعنى لو يؤاخذ الله الناس بظلمهم و بأعمالهم ما ترك على الأرض من دابه يدب فيها من الإنسان و الحيوان.

و نقرّر هذا بوجهين:

أحدهما: ظلم الإنسان و أعماله السيئه يكون موجبا لانزال البلاء، فيشمل الإنسان و غيره من الدواب، و يكون سببا لقطع نسل الدواب أيضاً، كما حدث فى أقوام نوح و عاد و ثمود و لوط و من هنا قيل: يشتعل الرطب باشتعال اليابس.

ثانيهما: إنّ كل ما فى الأرض من الحيوانات و غيرها، إنما خلقت لأجل الإنسان و إذا أريد إعدام الناس من وجه الأرض فلا يبقى معنى لاستمرار حياه غير الإنسان فيها.

و على أى حال، الأظهر عندنا هو عموم الدابه و شمولها للإنسان و غيره، و أن المعنى: ما ترك الله على الأرض من حيوان يدب- حتى غير الإنسان- فهو من باب إتيان الحكم بالكبرى الكليه، و سيأتى بيانه.

و مع ذلك فقد ادعى العلامة ١ فى سوره النحل اختصاص الدابه بالإنسان، حيث قال:

ص: ٢١٨

١- النحل ٦١.

٢- فاطر ٤٥.

و لا يبعد أن يدعى أن السياق يدل على كون المراد من الدابة الإنسان فقط من جهة كونه يدبّ و يتحرك، و المعنى: و لو أخذ الله الناس بظلمهم مستمراً على المؤاخذه، ما ترك على الأرض من إنسان يدبّ و يتحرك، أمّا جيل الناس فانهم يهلكون بظلمهم، و أمّا الأشدّ الأندر- و هم الأنبياء و الأئمّه المعصومون من الظلم- فهم لا يوجدون، لهلاك آبائهم و أمهاتهم من قبل.

و القوم أخذوا الدابة فى الآيه بإطلاق معناها و هو كل ما يدب على الأرض من إنسان و حيوان، فعاد معنى الآيه إلى أنه لو يؤاخذه بظلمهم لأهلك البشر و كل حيوان على الأرض، فتوجه إليه أن هذا هو الإنسان يهلك بظلمه فما بال سائر الحيوان يهلك و لا ظلم له، أو يهلك بظلم من الإنسان؟ (1)

قلت: ما قاله بعيد جداً؛ لأنه يصير المعنى: لو يؤخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على الأرض من الناس، فعليه الأنسب أن يقال: ما تركهم عليها، فإتيان الظاهر بدل الضمير و قلبه بالدواب يكون بلا وجه.

و هذا بخلاف ما لو قلنا إن المعنى: لو يؤخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها حيواناً يدب فيها، فكأنه أتى الحكم بالبرهان، و أن المعنى: لو يؤخذ الله الناس ما ترك حيواناً على الأرض؛ لأنّ بعد الأخذ يصير الأرض غير الأرض، فلا يوجد حيوان يتحرك.

فتحصّل أنّ الآيتين ظاهرتان فى استعمال الدابة فى العموم، و من هنا لم أر من فسّر الدابة فى الآيتين على الإنسان.

و أمّا جوابه عن إهلاك المعصومين بقوله: فهم لا يوجدون لهلاك آبائهم و أمهاتهم من قبل، فالإلتزام به مشكل؛ لأنّ الفرض أنّ الأرض لا تخلو من حجه فالمعصوم فى كل زمان موجود.

فالأولى أن يقال فى جوابه: إنّ وجود المعصوم ٧ حينئذٍ يكون بلا- فائده؛ لأنّ الإمام إنما جعل إماماً للناس و هادياً لهم، فبعد هلاكهم لا فائده فى بقاء المعصوم ٧

ص: ٢١٩

فى الدنيا، ثم لنا أن نقول: إنَّ المعصوم ٧ خارج تخصّيصاً، فبعد إهلاك الناس يميت الله المعصوم أيضاً، إلّا أنه لا يكون استئصالاً كما فى غيره.

و أمّا إشكاله فى غير المعصوم من إهلاك الدواب بقوله: فما بال سائر الحيوان يهلك و لا ظلم له؟ فيرد عليه: أنه ما بال الدواب التى فى قوم عاد و ثمود و قوم فرعون الذين أهلك الله دوابهم؟ بل لعل هذا ليس بشىء؛ لأنّ هذا الإهلاك ليس من باب المؤاخذه، بل الله خلقها و له إمامتها بأى كيفية شاء.

نعم، هلاك الإنسان إنما هو فى مقام التعذيب بالإستئصال.

إلى هنا اتّضح أنّ الآيات السبع عشرة إمّا صريحه أو ظاهره فى الحيوان مقابل الإنسان كما فى سبع آيات، أو فى الإنسان و الحيوان معاً كما فى عشر آيات.

فيبقى الكلام فى الآيه المبحوث عنها، فنقول إجمالاً: حيث لم يثبت استعمال القرآن للدابه فى الإنسان فقط يشكّل القول بأنّ المراد فيها الإنسان.

هذا كلّه بلحاظ نفس الآيات، و أمّا بلحاظ الأخبار فيمكن الإدعاء بأنّ المراد من الدابه فى الآيه المبحوث عنها هو الإنسان، و ذلك لوجود روايات عديده عن الأئمه:، و هى خمس:

١- منها ما عن الأصبع بن نباته قال: دخلت على أمير المؤمنين ٧ و هو يأكل خبزاً و خللاً و زيتاً، فقلت: يا أمير المؤمنين، قال الله عز و جل: (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ) فما هذه الدابه؟ قال: «هى دابه تأكل خبزاً و خللاً و زيتاً» (١)

«و هذا الحديث و نظائره نقله فى البرهان بأسناد مختلفه، و قد ورد فى بعضها: و أنى صاحب العصا و الميسم و الدابه التى تكلم الناس»، و هذه الأحاديث الخمسه عنه ٧ كلها صريحه فى أنّ الدابه هو ٧ بلا كلام.

و هنا روايات أخر رويت عن النبى ٩، و إليك بعضها:

ص: ٢٢٠

١- تفسير البرهان ٣: ٢١١، الرقم ١٢، و نقله أيضاً تحت الرقم: ١، ٦-٧-٨.

١- منها ما رواه الامام الصادق ٧ قال: «انتهى رسول الله ٩ إلى علي ٧ و هو نائم في المسجد و قد جمع رملاً و وضع رأسه عليه فحرّكه برجله ثم قال: قم يا دابه الأرض، فقال رجل من أصحابه: يا رسول الله أفسمى بعضنا بعضاً بهذا الإسم؟ فقال: لا و الله ما هو إلّا له خاصّه، و هي الدابه التي ذكرها الله تعالى في كتابه: (إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...) ثم قال: يا علي إذا كان آخر الزمان أخرجك الله في أحسن صورته، معك ميسم تسم به أعدائك..» (١)

٢- و في البرهان قال رسول الله ٩: «إنّه تخرج دابه الأرض و معها عصا موسى و خاتم سليمان بن داود، تجلو وجه المؤمن بعصا موسى و تسم وجه الكافر بخاتم سليمان ٧» (٢)

و الخبر و إن لم يذكر فيه علي ٧ إلّا أنّ ذكر عصا موسى و خاتم سليمان قرينه علي أن هذه الدابه إنسان و أنه من حجج الله تعالى؛ لأنه لا يرث ميراث الأنبياء إلّا الأوصياء و المعصومون من آل محمد؛ فينطبق علي علي ٧ كمال الإنطباع بعد ذكر إسمه في روايات أخر.

٣- و في الحديث القدسي: «يا محمد، عليّ آخر من أقبض روحه من الأئمه: و هو الدابه التي تكلم الناس» (٣)

٤- و منها ما روى عن أبي عبد الله ٧ في حديث: «قال رجل لعمر بن ياسر: يا أبا اليقظان آيه في كتاب الله قد أفسدت قلبي و شككتني، قال عمار: أيه آيه هي؟ قال: قوله تعالى: (إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً...) فأيه دابه هذه؟ قال عمار: و الله ما أجلس و لا أكل و لا أشرب حتى أريكها، فجاء عمار مع الرجل إلى أمير المؤمنين ٧ و هو يأكل تمرّاً و زبداءً، فقال: يا أبا اليقظان

ص: ٢٢١

١- تفسير البرهان ٣: ٢٠٩، الرقم ٣.

٢- المصدر السابق الرقم ١١.

٣- المصدر السابق الرقم ١٤.

هَلَمْ، فجلس عمار و أقبل يأكل معه، فتعجب الرجل منه فلما قام قال له الرجل: سبحان الله يا أبا اليقظان حلفت أنك لا تأكل و لا تشرب و لا تجلس حتى تُرينيها، قال عمار: أَرَيْتُكَهَا إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُ (١)

فتحصل من تمام ذلك أنّ الدابة قد فسرت في كلمات المعصومين ٧ بعليّ أمير المؤمنين ٧، و الروايات مستفيضه لا يجوز العدول عنها.

ص: ٢٢٢

١- المصدر السابق الرقم ٥.

بقى من أشراف الساعه ما يظهر فى السماء من تكوير الشمس و القمر و جمعهما و انشقاق السماء و انفطارها و إنكدار النجوم و انتشارها نبحت إجمالاً بما يقتضيه المجال فنقول:

إن هذه العلائم من أشراف الساعه على قسمين: قسم ذكرت فيه ظهور علائم تعلقت بأجرام فى السماء من الشمس و القمر و النجوم. و قسم آخر ذكر فيه ما تعلق بنفس السماء.

أمّا الأول فهو مذكور فى آيات عديده، و حيث إنّ العلائم الواقعه فيها كثيراً ما وردت فى القرآن مجتمعه نبحتها هنا بلا لحاظ الترتيب:

١- منها: قوله تعالى: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) (١)

قال فى المفردات: كَوَّرَ الشىء: إدارته، و ضمَّ بعضه إلى بعض ككوار العمامه (٢)

و قال فى لسان العرب: و الكور: الزيادة. الليث: الكور لوث العمامه يعنى ادارتها على الرأس، و قد كَوَّرَها تكويراً- إلى أن قال:- قال أبو عبيده: كورت مثل تكوير العمامه تلف فتمحى. و قال قتاده: كورت ذهبت ضوءها و هو قول الفراء (٣)

و قال فى مجمع البحرين: قوله تعالى: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) أى ذهب ضوءها و نورها، و يقال: كَوَّرَ كما تكوَّر العمامه، أى تلف ضوءها فيذهب انتشاره (٤)

و الظاهر أنّ الأصل فى التكوير هو التدوير و لازمه الجمع و ذهاب النور، فعليه يكون تفسير التكوير بذهاب النور معنى مجازياً.

ص: ٢٢٣

١- التكوير ١-٢.

٢- المفردات ٤٤٣.

٣- لسان العرب ٥: ١٥٥.

٤- مجمع البحرين ٤: ٨٢.

و على أى تقدير، المراد من التكوير ذهاب النور، و يؤيد ذلك قوله تعالى: (وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ).

ففى المفردات: الكدر: ضدّ الصفاء، يقال عيش كدر و الكدوره فى اللون خاصه، و الكدوره فى الماء و فى العيش، و الانكدار
تغير من انتشار الشىء، قال: (وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) (١)

و الظاهر منه تفسير الانكدار بالتساقط، إذ الإنتثار هو التساقط، كما فى قوله تعالى: (وَإِذَا الْكُوكَبُ انْتَثَرَتْ) (٢)، و من الممكن
تفسيره بعدم صفائه و ذهاب نوره.

و فى مجمع البيان: و قيل تغيرت من الكدوره عن الجبائى (٣)

فعلى أى تقدير، المراد منه فى الآيه-ظاهراً؛ تغير الكواكب و الشمس عن حالتها الفعلية، و لا يبعد كدورتها و تغيرها نوراً و
شعاعاً. و الظاهر أنّ هذا فى آخر الدنيا، و يؤيده ما ورد بعد الآيتين: (وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ)، و أمّا قوله تعالى:
(وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ * وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ) فهى و إن كانت ظاهره فى القيامة.

لكن يمكن أن يقال إنّ «إِذَا» إشاره إلى زمان وسيع من آخر الدنيا إلى زمان البعث، و هذا الزمان الممدود لوحظ زماناً واحداً، و
الجامع هو تغيير الحوادث فى الكون.

فتحصّل من تمام ذلك أنّ الآيتين من أشرط الساعه.

و يؤيده ما فسرنا الانكدار بتغير النور و الضياء فى قوله تعالى (فَإِذَا بَرِقَ الْبَصِيرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ) (٤) لأنّ الخسوف هو انكدار
ضوئه و زواله، و يقرب من ذلك قوله تعالى: (فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ)؛ لأنّ الطمس إزاله الضوء و محو النور من النجوم و غيرها.

ص: ٢٢٤

١- المفردات ٤٢٦.

٢- الانفطار ٢.

٣- مجمع البيان ١٠: ٢٧٦.

٤- القيامة ٧-٨.

فمن البعيد أن يقال: إنَّ المراد من الانكدار في الآية هو الانتشار، كما مرَّ نقله عن المفردات، و أنَّ اتصاف النجوم بالانكدار و الكواكب بالانتشار يدل على أنَّ الانكدار شىء و الانتشار شىء آخر، و حينئذٍ يناسب أن يقال: إنَّ الانتشار بعد الانكدار، و يستظهر ذلك من قوله تعالى: (وَإِذَا الْكُورُ اتَّبَعَتْ * وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثَتْ) حيث ذكر الانتشار مع بعثه القبور، و من المسلّم أنَّ الأخير في القيامة حين البعث.

٢- و منها قوله تعالى: (فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) (١)

و في المصباح المنير: خسفت عين الماء أى غارت، و خسفت العين: أى ذهبت ضوءها، و خسف القمر: أى ذهب ضوءه.

و في جمع الشمس و القمر احتمالات:

منها، جمع بينهما في ذهاب ضوءهما بالخسوف و هو منقول عن مجاهد، و اختاره الفراء و الزجاج و الطنطاوى في تفسيره، و لا يخفى أنَّ هذا مجاز كما صرح به في المجمع في تفسير الآية.

و قيل: جمع بينهما في طلوعهما من المغرب، ففي روح المعاني: حيث يطلعهما الله تعالى من المغرب على ما روى عن ابن مسعود.

و على أى حال، ظاهر الجمع كونهما سيراً في يوم القيامة في مكان واحد أو كونهما بحيث يصيران شيئاً واحداً بأن يلحق القمر بالشمس لوجود اختلافات في النظم و زوال القوّة الجاذبه و الدافعه، فحينئذٍ يلحق القمر بالشمس و هذا ليس ببعيد، و العجب من العلامه ١ حيث لم يشر إلى هذه الأقوال، و لعلّه لعدم التعويل على أى منها ترك البحث حولها.

و إن كان الأظهر عندنا هو الأخير، حفظاً لظاهر الجمع مع عدم الدليل على الخلاف هذا و من المحتمل ان يراد من الجمع تقاربهما بحيث لا يكون للقمر حينئذٍ نور لعدم امكان كسبه النور حين التقارن.

ص: ٢٢٥

فتحصّل أنّ من أشرط الساعه هو جمع الشمس و القمر بلا- ارتياب، و إن كان فى بيان كلففه الجمع ارتياب، و هذا لا يضّر بمفهومه الكلى.

هذا تمام الكلام حول ما يحدث فى أجرام السماء من الشمس و القمر و الكواكب.

و أمّا القسم الثانى فهو عباره عن البحث حول الآيات الواقعه فى نفس السماء كالإنشقاق و الإنفطار و غيرهما، و هذه الآيات على أقسام:

القسم الأول: ما استعمل فى ماده «الشق»:

١- (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) (١)

٢- (وانشقت السماء فهى يومئذ واهية) (٢)

٣- (فَإِذَا انشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ) (٣)

٤- (وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمَامِ) (٤)

الشق: الخرم الواقع فى الشىء، يقال: شققته بنصفين، كما فى المفردات (٥)

و قال الفيومى: الشق انفراج فى الشىء، و انشق الشىء: إذا انفرج فيه فرجه. و يأتى الكلام فى المراد من هذا الشق عن قريب.

و الوهى فى قوله تعالى: (فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) بمعنى الضعف، و قد يقال بمعنى شق الأديم و الثوب.

و الورده: فى قوله تعالى: (وَرْدَةٌ كَالدِّهَانِ) هى إحمرار السماء. و الدهان: قيل هو دردى الزيت، فىكون المعنى: فصارت السماء محمّره لا ضياء فيها بل هى كالدّهان، و فى الميزان، هو الأديم الأحمر، و هو قول الكلبى، كما فى المجمع (٦)

ص: ٢٢٦

١- الانشقاق ١.

٢- الحاقه ١٦.

٣- الرحمن ٣٧.

٤- الفرقان ٢٥.

٥- المفردات ٢٦٤.

٦- مجمع البيان ٩: ٣٤٣.

و على أى حال، الآيات الأربع تحكى عن حادثه تحدث فى آخر الزمان و هو انشقاق السماء و انخراقها و انفراجها.

القسم الثانى: استعمل فيه ماده: «الفطر»: كقوله تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ) (١)

و قوله تعالى: (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ) (٢)

و الانفطار الإنشقاق معنى كما فى المجمع (٣)، و قال فى أقرب الموارد: فطر الشىء فطراً شقّه. و فى المفردات: أصل الفطر، الشقّ طولاً (٤)

و استعمل فى القرآن بهذا المعنى فى الآيتين الأخيرين:

كقوله تعالى: (تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ) (٥) و قوله تعالى: (تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ...) (٦)

فلفظ الانفطار فى الآيات الأربع استعمل فى معنى الإنشقاق و خرق السماء، و هذا واضح. إنّما الكلام فى مصداقه كالإنشقاق و أنّه ما المراد منه، و يأتى بيانه.

القسم الثالث: ما استعمل فيه ماده «الفرج»: كقوله تعالى: (وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ) (٧)

و من المسلّم أنّ المراد من قوله (فُرِجَتْ) هو الإنشقاق و الإنخراق، و قد استعمل اللفظ بهذا المعنى فى قوله تعالى: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا) (٨)

ص: ٢٢٧

١- الانفطار ١.

٢- المزمّل ١٨.

٣- مجمع البيان ١٨:٤.

٤- المفردات ٣٨٢.

٥- مريم ٩٠.

٦- الشورى ٥.

٧- المرسلات ٩.

٨- ق ٦.

و الآيه تدل على نفى الانفراج و الانشقاق، فيعلم من هذه الآيه أنّ الانشقاق و الانفراج الحاصل في يوم القيامة هو إنفراج نفس السماء، لا الانفراج الحاصل في الشمس و القمر- كما قيل- و يأتي بيانه، فانتظر.

القسم الرابع: ما استعمل فيه ماده «الفتح»: كقوله تعالى: (وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا) (١)

الظاهر أنّ الفتح هو الانشقاق، و عليه يكون من آيات الباب و إن كان ظاهر الآيه أنّه في يوم القيامة بعد النفخ و البعث، و عليه يكون من حوادث يوم القيامة، و لكن قلنا مراراً أنّ الآيات في أمثال المقام لا ترتب فيها من هذه الجبهه، بل تقدّم منّا أنّه يطلق القيامة و الساعه على زمان و سيع من خراب الدنيا إلى زمان البعث و النشور، و يذكر حالات هذا اليوم الواسع و حوادثه بلا مراعاة ترتيب.

و أما حمل الفتح بمعنى آخر و هو رفع الحجاب في البين و اتصال عالم الملائكه بعالم الإنسان فهو احتمال احتمله بعض، إلّا أنّه يبعده قوله تعالى: (فَكَانَتْ أَبْوَابًا).

هذا، و قد استعمل فتح السماء في القرآن بمعنى الإنخراق في موارد:

١- قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَأُفْتَحَنَّ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...) (٢)

٢- قوله تعالى: (وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ) (٣)

و الآيتان ظاهرتان في استعمال الفتح بالمعنى المعروف بلا كناية، لأنه تعالى يقول في شأن الكافرين: إنّه لو فتحنا عليهم باباً من السماء و يشرنا لهم الدخول في عالمها فداموا يعرجون فيه عروجاً بعد عروج حتى تكرر لهم مشاهدته ما فيه من أسرار الغيب

ص: ٢٢٨

١- النبأ ٩.

٢- الاعراف ٤٠.

٣- الحجر ١٤.

و ملكوت السماوات (لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ) (١) أى غُشيت و حُبت أبصارنا فشاهدنا أموراً لا حقيقه لها (بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ) (٢)

القسم الخامس: ما ذكر فيه لفظ الكشط: كقوله تعالى: (وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ) (٣)

قال فى أقرب الموارد: كَشَطَتِ السَّمَاءَ مَجْهُولًا: قُلِعَتْ كَمَا يَقْلَعُ السَّقْفُ، وَقِيلَ: أُزِيلَتْ، وَكَشَطَ الْبَعِيرُ نَزَعَ جِلْدَهُ. وَفِي الْمَجْمَعِ: الْكَشِطُ الْقَلْعُ عَنْ شِدَّةِ التَّرَاقُ...- ثم قال فى المعنى:- (وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ) أُزِيلَتْ عَنْ مَوْضِعِهَا كَالْجِلْدِ يَزَالُ عَنِ الْجُزُورِ ثُمَّ يَطْوِيهَا اللَّهُ. وَقِيلَ: مَعْنَاهُ قُلِعَتْ كَمَا يَقْلَعُ السَّقْفُ.

القسم السادس: ما استعمل فيه ماده الطى: كقوله تعالى: (وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) (٤)

و المعنى أنه يجمع السماء و يزيلها بقدرته، و اليمين كناية عن القدره.

و كقوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ...) (٥)

قوله «يوم» منصوب باذكر، فالمعنى: أذكر يوم نطوى السماء و الطى فيه أقوال:

١- الطى: نقيض النشر، يقال: طوى الصحيفة يطويها نقيض نشرها، كما فى المصباح المنير.

٢- قال فى المفردات: طويت الشئ طياً، و ذلك كطى الدرج، و منه طويت الفلاه، و على ذلك يوم نطوى السماء كطى السجل

(٤)

و لم نجد لهذا المعنى فى المقام وجهاً.

ص: ٢٢٩

١- الحجر ١٥.

٢- الحجر ١٥.

٣- التكوير ١١.

٤- الزمر ٦٧.

٥- الأنبياء ١٠٤.

٦- المفردات.

٣- يعبر بالطي عن مضي العمر، يقال: طوى الله عمره إذا أماته.

٤- و في المجمع: و قيل: إن طي السماء ذهابها عن الحس، و يقرب منه ما أشار إليه الألوسى و قيل: الافناء و الإزاله من قولك: اطو عني هذا الحديث.

السجل: قال الراغب: و السجل قيل: حجر كان يكتب فيه ثم سمي كل ما يكتب فيه سجلاً، قال تعالى: (كَطَبِيَ السَّجِّلَ لِلْكَتُبِ) أى كطيه لما كتب فيه حفظاً له (١) فعليه يكون المعنى: يوم نطوى و نجمع السماء كما يطوى السجل ليحفظ، أو يطوى لأن يكتب حيث الاحتياج فينشر و يكتب. فعلى هذا يكون الإضافه إلى السجل من باب الإضافه إلى المفعول، و هذا المعنى يناسب الطي بالمعنى الأول.

نعم، ظاهر كلام العلامة الطباطبائي ١ هو أن الإضافه إلى الفاعل و الكتب مفعول للطى، و إن كان قابلاً للتطبيق على ما ذكرناه و إليك نصه:

و المراد أن السجل و هو الصحيفة المكتوب فيها الكتاب إذا طوى، انطوى بطيه الكتاب و هو الألفاظ أو المعانى التى لها تحقق و ثبوت فى السجل بتوسط الخطوط و النقوش، فغاب الكتاب بذلك و لم يظهر منه عين و لا أثر، كذلك السماء تنطوى بالقدره الإلهيه كما قال تعالى: (وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) فتغيب عن غيره و لا يظهر منها عين و لا أثر، غير أنها لا تغيب عن عالم الغيب و إن غاب عن غيره كما لا يغيب الكتاب عن السجل و إن غاب عن غيره- إلى أن قال- و لعله بالنظر إلى هذا المعنى قيل إن قوله تعالى: (كَمَا يَدُّنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) ناظر إلى رجوع كل شىء إلى حالته التى كان عليها حين ابتدئ خلقه، و هى أنه لم يكن شيئاً مذكوراً (٢)

أقول: هذا و إن كان معني دقيماً و لطيفاً، إلما أنه خلاف الظاهر، بل الظاهر أن السجل مفعول، و أن طي السجل و الطومار هو جمعه على هيئته ضد النشر لا أن السجل يجمع الكتب.

و فى السجل قولان آخران لا بأس بالإشاره اليهما:

ص: ٢٣٠

١- المفردات ٢٢٤.

٢- الميزان ١٤: ٣٦٠.

١- أن السجل إسم ملك، ففي تفسير البغدادي نقل روايات عن علي و الباقر ٨ تدل عليه.

٢- أن السجل إسم لكاتب النبي ٩، و ضَعَفَ هذا القول بل قيل إنّه قول واه؛ لعدم وجود كاتب مسمّى بالسجل.

و أما قوله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) (١) فالمعنى كما بدأنا أوّل خلق نعيده تاره أخرى.

و فى تفسير الجمله خلاف، و قد يحمل على التشبيه و أنّ المراد منه هو تشبيه طيّ السماء بإعادة البشر فى المعاد كالإبتداء، و يكون حينئذٍ «ما» مصدرية، و أوّل خلق مفعول بدأنا، و المراد إنّنا نعيد الخلق كابتدائه فى السهوله من غير أن يعزّ علينا، و هذا ما اختاره العلامة ١ حيث قال: فظاهر سياق الآيات أنّ المراد نبعث الخلق كما بدأنا، فالكاف فى قوله (كَمَا بَدَأْنَا) للتشبيه، و «ما» مصدرية، و أوّل خلق: مفعول بدأنا، و المراد: إنّنا نعيد الخلق كابتدائه فى السهوله من غير أن يعزّ علينا (٢).

و لا يخفى ما فيه؛ لأنّ حمل الخلق و تفسيره على الإنسان - و تفسيره (أَوَّلَ خَلْقٍ) بالإنسان - بلا قرينه لا وجه له، بل الظاهر خلافه؛ لأنّ السياق - كما اعترف به نفسه - أن يكون المراد هو خلق السماء؛ لمكان قوله (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ).

و من هنا يعلم أنّ المناسب تفسير الآية بما قيل: إنّ قوله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا) ناظر إلى رجوع كل شىء إلى ما عليه، حين ابتدئ خلقه، و هو أنه لم يكن شيئاً مذكوراً. و هذا المعنى هو المنسوب إلى ابن عباس: يهلك كل شىء كما كان أوّل مرّه، بل لك أن تقول: إنّ المراد خلق السماء، و أنّ ضمير (نُعِيدُهُ) يرجع إلى السماء، و هو كونه أمراً واهياً كالدخان، و به فسّر فى تفسير القمى. و معنى (نَطْوِيهَا) أى نفيها فتحوّل دخاناً، و ظاهر الفيض الكاشانى ميله إليه، حيث نقله بلا نقد و إيراد عليه.

ص: ٢٣١

١- الأنبياء ١٠٤.

٢- الميزان ١٤: ٣٦١.

و هنا وجه ثالث و هو أن يقال إن المراد أنا كما بدأنا أول الخلقه من العدم، نعيدها بعد إعدام جميعها؛ فانه بعد الطي لا يكون هناك شىء، فكما بدأنا الخلق نعيده بنظام جديد و كون جديد.

و هذا هو الظاهر من سيد قطب فى الظلال حيث قال: «فاذا السماء مطويّه» كما يطوى خازن الصحائف صحائفه، و قد قضى الأمر و انتهى الغرض، و طوى الكون الذى كان يألفه الإنسان، و اذاً عالم جديد و كون جديد (١).

و هذا غير ما ذكره العلامة؛ لأنه فسّر الخلق بالإنسان بشهادته قوله: أن المراد نبعث الخلق كما بدأنا، فان البعث هو نشر الإنسان و إحيائه.

و هذا الوجه (أى الوجه الثالث) هو مراد الزمخشري و الرازى فى تفسيرهما، إلا أنه بعيد حيث يقتضى هذا التفسير إعادته السماء بعد فنائها مثل ما كانت أولاً.

القسم السابع: ما جيئ فيه بماده المور، كقوله تعالى: (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا) (٢).

قال الراغب فى المفردات: المور: الجريان السريع (٣)، و المراد اضطرابه فى آخر الدنيا، و لعلّ هذه أوّل حاله تعرض للسماء فى آخر الدنيا، فيحتمل أن تكون إشاره إلى انشقاق السماء و انفطارها، و حينئذٍ تتحد الآيات فى المآل كما احتمل العلامة، إلا أنه بعيد من جهه ظهور لفظ المور فى غير ذلك.

القسم الثامن: ما جيئ فيه بماده المهل، كقوله تعالى: (تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ) (٤).

ففى المفردات: المهل: دُرْدَى الزيت (٥)، و فسّر بعضهم المهل بالمذاب من المعدييات كالنحاس و الذهب و غيرهما.

ص: ٢٣٢

١- تفسير الظلال ٥: ٥٦٦.

٢- الطور ٩.

٣- المفردات ٤٧٨.

٤- . المعارج ٨.

٥- المفردات ٤٧٦.

و على أى تقدير فالآية تشير إلى عروض حاله للسماء إمّا حاله الإنكدار بناءً على المعنى الأوّل، أو حاله الإحمرار بناءً على المعنى الثانى.

و قال الألوسى بعد تفسيره على الثانى: و المراد يوم تكون السماء واهيه.

و الذى يظهر من الآيات المتقدمه، عروض حالات للسماء:

١- اضطرابها فى السير، كقوله تعالى: (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا).

٢- احمرارها و انكدارها كقوله تعالى: (يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ).

٣- انفطارها و انشقاقها و انفتاحها و انفراجها، و الظاهر أن المراد من هذه الأربعة واحد.

٤- كشطها و قلعها عن محلها، كقوله تعالى: (وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ).

٥- طيها و جمعها و جعلها معدومه أو كالمعدومه، كقوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ).

هذا، و قد صار بعض من عاصرناه إلى أن قوله تعالى: (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا) بيان حال بعد الإنشقاق و فسّر المور بتفرق أجزاء السماء و وقوع بعضها على بعض و تموج أجزائها كما تموج مياه البحار- ثم قال:- إنه بعد الإنشقاق تكون السماء كالمهل و تكون ورده كالدهان، و إنّ السماء تكون حينئذٍ ورداً متلوّناً مثل الدهن فى الجريان أو مثل الأديم الأحمر. إلا أن ذلك كلّه تحرّص بالغيب و ادّعاء بلا دليل.

بقى شىء فى المقام: و هو أن السماء و انشقاقها بماذا يفسّر، علماً بأن السماء فى اللغة هو العلو و الفضاء؟

لا- يمكن لنا أن نقول إن هذا المعنى هو المراد فى الآيات المبحوث عنها؛ لأن انشقاق الفضاء و انفطاره لا معنى له فى السماء، فعليه يسقط تفسير السماء بالفضاء فى الآيات التى جاء فيها الإنشقاق و الانفتاح و الانفراج و نحوها.

و قد يقال: إن المراد من السماء فيها هو الكواكب و النجوم و نحوها، و المراد انشقاق الكواكب و انفطارها و زوالها. و يؤيد هذا الحمل الآيات المصرحة بذلك (وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ). و هذا المعنى و ان كان لا يبعد

فى نفسه إلاً أنه خلاف الظاهر؛ لأن ذكر السماء وإرادته ما فى السماء بعيد جداً، بل لا يصح هذا التوجيه فى بعض الآيات أصلاً.

فانظر إلى قوله تعالى: (وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا) (١) فإنه لا وجه بأن يقال فى تفسيره: وفتحت النجوم و كانت أبواباً، ولعل عدم الصحه واضح لا يحتاج إلى بيان.

و هنا وجه ثالث و هو أن تحمل السماء على المجزّه مع ما فيها من الكواكب. و ربما يؤيد ذلك بقوله تعالى: (يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ) (٢)، و يدل عليه ما نقل عن على ٧ أنها تنشق من المجزّه (٣).

و حينئذٍ لك أن تقول: إنّ السماء لها حقيقه واقعيه لا- ندرك منها إلاً ما يفهم من الخبر، و أنه أمر واقعي متصل بالمجزّه نحو اتصال لا ندرك منه إلاً بدرك المجزّه و كواكبها. و حينئذٍ يتضح فساد ما قيل من عدم حصول الانفطار و الإنشقاق فى السماء بل فى جزء منها، لأنه على ما ذكرنا تكون المجزّه و السماء كأنهما شىء واحد، فبزوال بعض الكواكب عنها يحصل الإنخراق فى السماء.

فعليه يتضح معنى قوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ) و قوله تعالى: (وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ)؛ لان الطى إنما يناسب الخرق و الانفطار.

و أما القسم الثالث و هو الحوادث الواقعه فى أول أزمته القيامه فقد أعرضنا عن بحثه مستقلاً لما أشرنا إلى بعض أبحاثه فى القسم الثانى.

هذا ما أمكننا بحثه فى المقام مع ضيق المجال فإنه من مشكلات علوم القرآن. و بذلك تمّ البحث حول أشرط الساعه و يليه البحث حول نفخ الصور إن شاء الله.

ص: ٢٣٤

١- النبأ ١٩.

٢- الفرقان ٢٥.

٣- روح المعانى ٣٠: ٨٧.

نفخ الصور

عبر القرآن الكريم عن نفخ الصور بتعبيرات مختلفه، تاره بالنفخ، و أخرى بالصيحه، و ثالثه بالصاخه، و رابعه بالقارعه، و خامسه بالزجره، و سادسه بالنقر فى الناقر.

و وقع الكلام فى تعداد النفخ، و المعروف أنه مرتان: مره فى آخر الدنيا و هو للإماتة، و أخرى فى البعث و النشور و هو نفخ للإحياء لابتداء عالم آخر.

و قد احتمل بعض المفسرين أن النفخ ثلاثه بل أربعه، و لعله يأتى منّا الإشاره إليه فى آخر البحث.

النفخ فى القرآن

اشاره

و على كلّ حال، فقد ورد النفخ فى القرآن على أنواع أربعه:

١- ما ذكر فيه النفختان الأولى و الثانيه ٢- ما ذكر فيه النفخه الأولى ٣- ما ذكر فيه الثانيه فقط ٤- ما احتمل فيه أمران.

ص: ٢٣٥

النوع الأول: ما ذكر فيه النفختان الأولى والثانية

أما النوع الأول فهو قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (١)

النفخ في اللغة: هو نفخ الريح في الشيء كما في المفردات (٢)، وهذا لا كلام فيه.

و الصور في اللغة: القرن ينفخ فيه، وهذا أيضاً لا كلام فيه.

إنما وقع الكلام في أنه هل استعمل النفخ في معناه اللغوي أو أريد معنى آخر عنائه.

كما وقع الكلام في المراد من الصور قال الراغب: فقد قيل هو مثل قرن ينفخ فيه فيجعل الله ذلك سبباً لعود الصور والأرواح إلى أجسامها، و روى في الخبر أن الصورَ فيه صوره الناس كلهم (٣)

و يقرب منه ما في نهاية ابن الأثير و مجمع الطريحي.

و في لسان العرب: و الصور القرن-ثم قال:- و به فسّر المفسرون قوله تعالى: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ) و نحوه.

و أما أبو علي فالصور عنده جمع صوره، و أنكره أبو الهيثم و قال: و هذا خطأ فاحش و تحريف لكلمات الله عزّ و جل عن مواضعها، هذا اجمال الكلام، و ستعرض لبيانه بعد ذكر الآيات في آخر البحث فانتظر.

قوله تعالى: (فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) (٤)

ص: ٢٣٦

١- الزمر ٦٨.

٢- المفردات ٥٠٠.

٣- المفردات ٢٩٠.

٤- الزمر ٦٨.

الصعق: الصوت الشديد. وقال الراغب: الصاعقه و الصاعقه يتقاربان و هما الهدّه الكبيره إلّا أنّ الصعق يقال فى الأجسام الأرضيه و الصعق فى الأجسام العلويه. قال بعض أهل اللغه: الصاعقه على ثلاثه أوجه: الموت كقوله (فَصَيْعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) و قوله (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ) و العذاب كقوله (أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ) و النار كقوله (وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ).

و ما ذكره فهو أشياء حاصله من الصاعقه، فان الصاعقه هى الصوت الشديد من الجوّ، ثم يكون منه نار فقط أو عذاب أو موت، و هى فى ذاتها شىء واحد، و هذه الأشياء تأثيرات منها (١).

و ظاهر كلامه أنه استعمل الصعق فى الآيه بمعنى الصوت الشديد إلّا أنه لا يستقيم، و هذا واضح. بل الظاهر أن الصعق إنما استعمل فى الآيه بمعنى الموت؛ و لعلّ هذا لا ريب فيه. إنما يقع الكلام فى أنه هل استعمل فيه حقيقه أو مجازاً و عنايه، و هذا شىء لا حاجه إلى التحقيق فيه و إن كان الثانى أقرب.

قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ) (٢)، و قد اختلف فى المراد من الموصول فقيل: هم جبرائيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل. و قيل: المرادهم مع حملة العرش، إلى غير ذلك من الأقوال، إلّا أنه ليس من نفس الآيه عليها شاهد.

قوله تعالى: (تُمْ نَفْحَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (٣)

ظاهر الآيه بل صريحها أن النفخه الثانيه فى القيامه، و بها يكون الناس أحياءً قائمين ينظرون. و من المحتمل أن يكون المراد من قوله ينظرون: النظر بالأبصار، فالمعنى أنهم بعد قيامهم عن قبورهم ينظرون نظر المبهوت المتحير.

ص: ٢٣٧

١- المفردات ٢٨١.

٢- النمل ٨٧.

٣- الزمر ٦٨

و من المحتمل أيضاً أن يكون المراد الانتظار، فالمعنى أنهم بعد قيامهم عن قبورهم ينتظرون حكم الله و أنه بأى شىء يحكم عليهم.

ص: ٢٣٨

النوع الثاني: الآيات التي ذكرت فيها النفخة الأولى فقط، وهي آيتان:

الآية الأولى: قوله تعالى: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَّهٍ دَاخِرِينَ) (١)

و الظاهر أن المراد النفخة الأولى، وذلك لأمور:

الأول: قوله تعالى: (فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ)، فإن الفزع في اللغة انقباض و نفار يعتري الإنسان من الشيء المخيف كما في المفردات (٢) و المراد في المقام هو الموت. و في المجمع: أي ماتوا لشده الخوف و الفزع (٣)

الثاني: قوله: (إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ) فإن الاستثناء واقع في الاماته دون الإحياء في الآخرة، و يؤيده ما تقدم من الاستثناء في الآية السابقيه في النفخة الأولى.

الثالث: قوله تعالى: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فِرْعَ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ * وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ) (٤)، فإن الظاهر من هذا الفزع الدهشه و الانقباض الذي يعتري الإنسان في القيامه فهم يومئذ على قسمين:

الجائي بالحسنه و الجائي بالسيئه، و الأول هم الآمنون عن هذا الفزع دون الثاني، بل هم يدخلون النار. و هذا التقسيم قرينه على أن ليس المراد من الفزع الأول هذا المعنى بل المراد منه هو ما ذكرناه من الموت، فينطبق على النفخة الأولى مع استثناء من شاء، فافهم فانه دقيق.

ص: ٢٣٩

١- النمل ٨٧.

٢- المفردات ٣٧٩.

٣- مجمع البيان ٧: ٤٠٨.

٤- النمل ٨٩-٩٠.

الرابع: قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (١)

فان الصعقه هي الفزع ترتبت على النفخه الأولى في هذه الآيه.

و الآيه المبحوث عنها تطابق هذه الآيه كمال الانطباق من جهة أن الفزع هو الصعق، و من جهة الاستثناء بقوله (إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ) فعليه لا- معدل عن الحمل على النفخه الاولى، و يكون المراد بقوله تعالى (وَ كُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ) رجوعهم إلى الله سبحانه بالموت، فالمعنى كل من في السماوات و الأرض يموتون و لا اختيار لهم في مقابل أمره تعالى، بل هم بأمره داخرون أي أذلاء صاغرون.

هذا، و قد فسر الآيه في المجمع بقوله: (وَ كُلُّ) من الأحياء الذين ماتوا ثم أحيوا (أُنثَىٰ) أي يأتونه في المحشر (دَاخِرِينَ) أي أذلاء صاغرين. (٢)

و لا يخفى ما فيه من البعد و التقدير الذي لا حاجة اليه.

و للعلامة الطباطبائي ١ في المقام كلام لم أره من غيره و لعله متفرد فيه حيث قال: و لا يبعد أن يكون المراد بالنفخ في الصور يومئذٍ مطلق النفخ أعم مما يميمت أو يحيى، فان النفخ كيفما كان من مختصات الساعه، و يكون ما ذكر من فزع بعضهم و أمن بعضهم من الفزع، و سير الجبال من خواص النفخه الأولى.

و ما ذكر من اتيانهم داخرين من خواص النفخه الثانيه، و يندفع بذلك ما يورد على كل واحد من الوجهين السابقين (٣)

قلت: بعد ما استظهرنا من ظهور النفخ في النفخه الأولى لا وجه لهذا التجشم و التمحل، مع أن حمل النفخ على مطلق النفخ و التفريع على فرد منه أولاً- بشىء، ثم التفريع على فرد آخر من المطلق بشىء آخر بلا قرينه واضحه مستبعد جداً، يأباه الذوق السليم.

ص: ٢٤٠

١- الزمر ٦٨.

٢- مجمع البيان ٧: ٤٠٩.

٣- الميزان ١٥: ٤٣٩.

الآية الثانية: قوله تعالى: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفَخَهُ وَاحِدَةً * وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً) (١)

و هل المراد بالنفخه، النفخه الأولى أو الثانية؟ فيه وجهان، بل قولان: اختار العلامة الثانية حيث قال: قد تقدم أن النفخ في الصور كناية عن البعث والإحضار لفصل القضاء-إلى أن قال:- و الذى يسبق إلى الفهم من سياق الآيات أنها النفخه الثانية التى تحيى الموتى (٢)

و هذا القول منقول عن الكلبي و مقاتل و ابن عباس، و فى تفسير الجلالين: لفصل بين الخلائق، و هى الثانية.

و ذهب أكثر المفسرين أن المراد بها النفخه الأولى، كالطبرسى و البيضاوى و الفخر الرازى و البغدادى و غيرهم؛ لأن عندها يحصل خراب العالم.

و توضيح ذلك: أن دكّه الأرض و الجبال إنما هى فى النفخه الأولى؛ لأن الظاهر بل المسلم عدم بقاء الجبال فى النفخه الثانية، و إنما تنهدم الجبال فى الأولى، و قد تقدّم بعض الكلام فيه فى خلال الآيات السابقه.

إن قلت: فما معنى قوله تعالى: (فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) (٣) و هل المراد إلّا يوم القيامة؟

قلت: هذا أول الكلام، بل غير مسلم، و لعلها ختم الدنيا و تمامها، ثم مع تفسيرها على القيامة- كما هو ظاهر الآيات التاليه: (فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ) - لا- وجه لحمل النفخه على الثانية؛ لأنه يراد باليوم يوم واسع من خراب الدنيا إلى آخر يوم القيامة. و حينئذٍ يصح ذكر آثار خراب الدنيا و آثار يوم البعث، و قد تقدم بيانه فى الأبحاث السابقه.

ص: ٢٤١

١- الحاقه ١٣.

٢- الميزان ٢٠: ٦١.

٣- الحاقه ١٥.

أما توصيف النفخه بالوحده ففيه وجوه و احتمالات و لعلّه لبيان أنّ شدة النفخ و قدرتها بحدّ يكفى فى اماتة الكل فى الأولى، و إحياء الكلّ فى الثانيه، فلذا النفخه الأولى يتّصف بها تارةً فى قوله تعالى: (مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ) (١)

و من المسلّم أنه أريد بها الصيحه الأولى؛ لمكان قوله (تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ)؛ لأن المعنى: أنها تأخذهم و هم فى غفله عنها بتخاصم و تباع... .

و أخرى يتصف النفخه الثانيه فى قوله تعالى: (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ) (٢)، حيث اتصفت الصيحه التى يراد بها النفخه بالواحد مع أنه أريد منها الثانيه؛ لمكان قوله تعالى: (فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ)، فعلم أنّ الإتيان بالواحد لا يكون قرينه على كونها هى الأولى أو الثانيه.

ص: ٢٤٢

١- يس ٤٩.

٢- . يس ٥٣.

النوع الثالث: الآيات التى ذكر فيها النفخه الثانيه فقط، و هى ست آيات:

الأولى: قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا) (١)، و هى ظاهره بل صريحه فى أن المراد منها النفخه الثانيه؛ لمكان قوله فجمعناهم جمعاً.

الثانيه: قوله تعالى: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا) (٢)، و هذه أيضاً ظاهره فى الثانيه؛ لمكان قوله (نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ) و ليس الحشر إلّا فى النفخه الثانيه.

الثالثه: قوله تعالى: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ) (٣)، و الظاهر أن المراد هى النفخه الثانيه، و إن كان يظهر من بعض المفسرين التريديد، و الوجه فى ذلك أن عدم الأنساب و السؤال إنما يكون فى يوم القيامه، بل قوله تعالى: (فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدِينَ) (٤) صريح فى ذلك.

الرابعه: قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ) (٥)، و الآيه صريحه فى النفخه الثانيه؛ لمكان قوله (فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ) أى قبورهم (يَنْسِلُونَ) أى يخرجون بسرعه.

ص: ٢٤٣

١- الكهف ٩٩.

٢- طه ١٠٢.

٣- المؤمنون ١٠١.

٤- المؤمنون ١٠٢-١٠٣.

٥- يس ٥١

الخامسه: قوله تعالى: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا) (١)، و الوجه فى كونها النفخه الثانيه هو قوله تعالى: (فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا) لأن الإتيان و كونهم أفواجاً إنما يتحققان فى النفخه الثانيه، أما الأولى فليس فيها إلّا موت و هلاك.

السادسه: قوله تعالى: (وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ * وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ) (٢)، و ظهور الآيه فى الثانيه إنما هو لقوله يوم الوعيد؛ لأن يوم الوعيد هو يوم القيامه، و قد تقدم تحقيقه فى الأبحاث السابقه، و لقوله: (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ)؛ لأن مجيئها مع السائق و الشهيد- و هما الملكان- لا يكون إلّا فى القيامه.

ص: ٢٤٤

١- النبأ ١٨.

٢- ق: ٢٠-٢١.

أما النوع الرابع: و هو ما يحتمل الأمرين، فهو آيه واحده، و هي قوله تعالى: (قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (١)

و فسره عده من المفسرين بالنفخه الثانيه؛ لأن الظرف متعلق بالملك، و هو ظاهر في ملكه تعالى يوم القيامه، و يؤيده قوله تعالى: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) و مع ذلك يحتمل حملة على النفخه الأولى؛ لأن ظهور مالكيته تعالى و سقوط المالكيه الظاهريه من غيره تعالى إنما هو من حين النفخه الأولى و إن كان الظاهر هو النفخه الثانيه لمناسبتها مع ما قبلها و هي قوله: (إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ) و قوله (يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ).

ص: ٢٤٥

و اعلم أنه ذكر الصيحه فى القرآن فى أربعة موارد:

المورد الأول:

قوله تعالى: (مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ) (١)

المورد الثانى:

قوله تعالى: (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ) (٢)

المورد الثالث:

قوله تعالى: (يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ) (٣)

المورد الرابع:

قوله تعالى: (وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) (٤)

و المراد بالصيحه فى هذه الموارد هو النفخ، فحينئذ يمكن أن يكون المراد من الصيحه النفخه الأولى فى آخر الدنيا، أو الثانيه فى أول قيام القيامة، فمن المسلم أن المراد من الصيحه فى الآيه الأولى هو النفخه الأولى؛ لمكان قوله: (تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ)، و قد تقدم بيانه آنفاً.

و المراد بالمورد الثانى هو النفخه الثانيه بلا ريب؛ لمكان قوله تعالى: (فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ)؛ لأن حضور الجميع إنما هو فى القيامة، و كذا فى الثالث؛ لمكان قوله تعالى: (ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ) فان المراد منه يوم خروجهم من قبورهم.

ص: ٢٤٦

١- يس ٤٩.

٢- يس ٥٣.

٣- ق ٤٢.

٤- ص ١٥.

و أما المورد الرابع: و هو قوله تعالى: (وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) (١)، فقد وقع فيه الخلاف بين المفسرين، وقد تكلم بعضهم فيه بما يطول بنقله الكلام، و من أراد فليراجع روح المعاني فى المقام.

و نحن نكتفى بنقل أقوال ثلاثة:

القول الأول: ما اختاره فى المجمع، قال: و هى النفخة الأولى فى الصور (مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) أى لا- يكون لتلك الصيحة إفاقه بالرجوع إلى الدنيا عن قتاده و السَّيِّدَى. و المراد أن عقوبه أمه محمد ٩ بعذاب الاستئصال مؤخره إلى يوم القيامة، و عقوبه سائر الأمم معجَّله فى الدنيا كما قال: (بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرٌ) (٢).

القول الثانى: أن المراد بها النفخة الثانية، و هو مختار البغدادى حيث قال: و المراد بالصيحة الواحده النفخة الثانية. و فسّر الفواق بمعنى يغير ما ذهب إليه فى المجمع و قال: و الكلام على تقدير مضافين أى ما ينظرون إلَّا صيحة واحد ما لها من توقف مقدار فواق (٣)، أو على ذكر الملزوم و اراده اللّازم الذى هو التوقف مقداراً، و هو مجاز مشهور، و المعنى: أن الصيحة إذا جاء وقتها لم تستأخر هذا القدر من الزمان.

و لا يخفى ما فيه من التكلّف و إن اشار إليه فى المفردات أيضاً فى ماده فوق.

و القول الثالث: ما نقله البغدادى و قال: و قيل: المراد صيحة يهلكون بها فى الدنيا كما هلكت ثمود- و ردّه بقوله:- و لا يخفى أن هذا تعذيب بالاستئصال، و هو مما لا يقع.

و اختاره العلامة الطباطبائى حيث قال: و المعنى: و ما ينظر هؤلاء المكذبون من أمتك إلَّا صيحة واحده تقضى عليهم و تهلكهم ما لها من رجوع أو مهله، و هى عذاب الاستئصال- ثم قال:- قالوا: و المراد من الصيحة صيحة يوم القيامة؛ لأن أمه محمد ٩

ص: ٢٤٧

١- ص ١٥.

٢- مجمع البيان ٨: ٤٦٨.

٣- و الفواق فى اللغة ما بين الحلبتين، فهو من فواق الناقه ثم قيل لكل راحه و انظار للاستراحه كما فى المجمع و غيره.

مؤخر عنهم العذاب إلى قيام الساعة، وقد عرفت في تفسير سورة يونس أن ظاهر آيات الكتاب يعطى خلاف ذلك (١)

قلت: مع تسليم ما ادّعاه من أن ظاهر الآيات يدل على جواز عذاب الاستئصال. يرد عليه أولاً: أن ظاهر الآية هو أن المراد غير عذاب الاستئصال؛ لأن الظاهر هو حصول و تحقق هذه في موطنه، سيّما مع لحاظ قوله (مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) و الفرض على مختاره أن موطنه هو الدنيا، و الحال أنه لم يتحقق لكفار مكة ذلك، إلّا أن يحمل على صرف التهديد، إلّا أنه خلاف الظاهر.

و ثانياً: أن قوله تعالى (وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ) (٢) ظاهر في أن المراد من النفخة هي النفخة المعروفة؛ لأن الظاهر أنهم استهزؤوا بكلامه تعالى، و أنّ النفخة تتحقق من جانبه (قَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ)، و القط: هو النصيب. و لا يخفى أن قولهم هذا استهزاءً إنما يصح لو أريد من النفخ نفخ الصور لا عذاب الاستئصال؛ لعدم مناسبه ليوم الحساب. و لو كان أريد ذلك لكان من المناسب أن يقتصر بقوله (عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا).

فتحصّل أن ما ذهب إليه العلّامة لا وجه له، فيدور الأمر حينئذ بين الوجهين الأولين، و لا يبعد ادّعاء الظهور في النفخة الأولى؛ و ذلك لمناسبه الانتظار مع النفخة الأولى، كما في قوله تعالى: (مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ) (٣)

ص: ٢٤٨

١- الميزان ١٧: ١٨٥

٢- ص ١٦.

٣- . يس ٤٩

وردت الصاخه فى القرآن فى مورد واحد و هو قوله تعالى (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ) (١)

قال فى المفردات: الصاخه: شده صوت ذى المنطق... قال: (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ) و هى عباره عن القيامه (٢)

و فى لسان العرب: الصَّخُّ: الضرب بالحديد على الحديد- إلى أن قال- و الصاخه: القيامه، و به فسّر أو عبّده ثم نقل تفسيرها على الصيحه عن أبى اسحاق و غيره (٣)

قلت: المعروف بينهم تفسيرها بالنفخه الثانيه كما فى تفسير الجلالين و الميزان غيرهما، إلما أنه لا- يخلو عن إشكال، و من المحتمل قوياً اراده يوم القيامه مع ظهور لفظ المجىء فى ذلك. و عليه يكون قوله تعالى: (يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ) بدلاً أو بيانا من قوله (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ) أو من الصاخه؛ لأن الفرض أن المراد منها يوم القيامه.

ص: ٢٤٩

١- عيس ٣٣.

٢- المفردات ٢٧٥

٣- لسان العرب ٣:٣٣.

وقد وردت فى موردين (١)، و هما قوله تعالى: (الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ) (٢) وقوله تعالى: (كَذَّبَتْ ثَمُودٌ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ) (٣)

وفى المفردات: القرع: ضرب شىء على شىء و منه قرعته بالمقرعه، قال: (كَذَّبَتْ ثَمُودٌ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ) (الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ) (٤)

و يظهر منه أن المراد منها هو الصوت و الصيحه كما هو ظاهر بعضهم، إلا أن الظاهر أنها اسم ليوم القيامة، عليه يكون قوله تعالى: (يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ...) (٥) بدلاً من القارعه، و به صرح عدده من المفسرين كالبيضاوى و العلامة.

قال الأؤل: الجمهور على أنها القيامة نفسها، و مبدئها النفخه الاولى، و منتهاها فصل القضاء بين الخلائق. و قال العلامة: و هى من اسماء القيامة فى القرآن.

قلت: قد اتضح سابقاً أن عدّها من اسماء القيامة أولى من عدّها من نفخ الصور.

ص: ٢٥٠

١- و هى و إن وردت أيضاً فى سوره الرعد فى الآيه (٣٣) إلا أنه يراد منها الداهيه و العذاب.

٢- القارعه ١-٢.

٣- الحاقه ٤.

٤- المفردات ٤٠١.

٥- القارعه: ٤.

و هى فى القرآن جاءت فى موردين:

الأول: قوله تعالى: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ) (١)

و الثانى: قوله تعالى: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ * فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ) (٢)

قال الراغب: الزجره طرد بصوت يقال زجرته فانزجر. قال: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ) ثم يستعمل فى الطرد تاره و فى الصوت أخرى (٣)

و قال الطبرسى: (فَإِنَّمَا هِيَ) أى فانما قصه البعث (زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ) من اسرافيل (٤) و هذا هو المعروف بينهم.

و يقرب من ذلك ما قاله البغدادى: و الزجره: الصيحه من زجر الراعى غنمه، صاح عليها-ثم قال:- و المراد بها النفخه الثانیه فى الصور، و لما كانت بعثتهم ناشئه عن الزجره جعلت إياها مجازاً.

و هذا القول أى التفسير بالصيحه مراداً بها النفخه الثانیه هو الأقرب، لمكان

قوله: (فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ) فهو نظير قوله تعالى: (ثُمَّ نُفِّخُ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (٥)

و قد تقدم منا أن المراد بها هو النفخه الثانیه، و لمكان قوله: (وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ) (٦) فانه كالصریح فى أن المراد من الزجره هى النفخه الثانیه.

ص: ٢٥١

١- الصافات ١٩.

٢- النازعات ١٣-١٤.

٣- المفردات ٢١٢.

٤- مجمع البيان ٨: ٣٠٠.

٥- الزمر ٦٨.

٦- الصافات ٢٠.

ورد النقر في القرآن في مورد واحد، و هو قوله تعالى: (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ) (١)

قال الراغب:

النقر: قرع الشيء المفضى إلى النقب-إلى أن قال:- و الناقور: الصور، قال: (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ) و نَقَرْتُ الرجلَ إذا صَوَّتَ له بلسانك (٢)

و قال الطبرسي في المجمع:

و الناقور فاعول من النقر (كهاضوم من الهضم و حاطوم من الحطم) و هو الذى من شأنه أن ينقر للتصويت به-و قال أيضاً في مقام البيان:- معناه إذا نفخ في الصور، و هى كهيئة البوق عن مجاهد (٣)

و قال في لسان العرب:

و الناقور: الصور الذى ينقر فيه الملك أى ينفخ (٤)

و غير خفى أن ظاهر كلامهم أن الناقور شىء كهيئة البوق ينقر فيه فيكون معنى قوله (نُقِرَ فِي النَّاقُورِ) نفخ في الصور.

و أما أنه هل المراد النفخه الأولى أو الثانية؟ فالظاهر أنها الثانية؛ لمكان قوله تعالى: (فَذَلِكِ يَوْمِئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ * عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ) (٥)؛ لأن الظاهر أن المراد من هذا اليوم يوم القيامة.

ص: ٢٥٢

١- المدثر ٨.

٢- المفردات ٥٢٣.

٣- مجمع البيان ١٠: ١٧٢-١٧٦، ١٧٣.

٤- لسان العرب ٥: ٢٣١.

٥- المدثر ٩-١٠.

و اعلم أنه من المحتمل قوياً أن يكون المراد من تمام هذه المذكورات صوت واحد، و العبارات و إن كانت شتى إلا أن المعنى واحد، فنفخ الصور و الصيحه و النقر و الزجره و نحوها كلها تحكى عن معنى واحد، و يؤكد ذلك توصيف الصيحه و الزجره بالواحد كما اتصف بها النفخ، و لا نبحت حوله، إنما البحث يقع فى المراد من هذا الصوت، و فيه وجوه بل أقوال ثلاثه:

الأول: أن المراد به هو القرن المعروف الذى ينفخ فيه للتصويت كما كان هو المرسوم للتصويت للعسكر فى ذلك الزمان بل فى الأزمنه كلها.

الثانى: أن يكون المراد به هو الكنايه، و أريد أمره تعالى بالفناء فى النفخه الأولى، و الإحياء فى النفخه الثانیه، و كأنه شبه أمره تعالى بما هو المرسوم من نفخ الصور للتحريك و السعى.

الثالث: أن يكون المراد مطلق الصوت، و الصيحه كنايه.

قلت: ظاهر الروايات هو القول الأول.

منها ما عن لثالى الأخبار عن على بن الحسين ٧: أن الصور قرن عظيم له رأس واحد و طرفان، و بين الطرف الأسفل الذى يلى الأرض إلى الطرف الأعلى الذى يلى السماء مثل ما بين تخوم الأرضين السابعة إلى فوق السماء السابعة فيه اثقاب بعدد أرواح الخلائق و سع فمه ما بين السماء و الأرض. (١)

و فى الدعاء الثالث من الصحيفه: و اسرافيل صاحب الصور الشاخص الذى ينتظر منك الاذن و حلول الأمر.

و يظهر من الآيات القول الثالث: لأن ذكر نفخ الصور فى آيات عديده، و الصيحه فى آيات أخر، و كذا الزجره و النقر فى آيات يرشدنا إلى أن المراد منها هو مطلق

الصوت، كيف و ليس فى آيات الصيحه و الزجره ذكر للنفخ و ان أمكن حملها على النفخ إلما أن ذلك بعيد جداً، بل ظاهر آيات الصيحه هو اراده مطلق الصوت.

و يؤيد القول الثانى (و هو كونها كناية عن أمره تعالى بالفناء و الإحياء)

جملة آيات:

منها قوله تعالى: (فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا) (١)،

و قوله تعالى: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (٢)،

و قوله تعالى: (وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِهِ) (٣)

و الوجه فى ذلك هو أنه ليس المراد منها إلما أمره تعالى؛ لأنه ليس هنا نافخ و لا نفخ و لا محل النفخ، فلا وجه إلما التمثيل و التشبيه، و كذا فى نفخ الصور.

و المراد من نفخ الروح لآدم هو ايجاد الروح و جعله مرتبطاً مع الروح بحيث كانا شيئاً واحداً، و من هنا قال العلامة: و يعنى به فى الآيه ايجاده تعالى الروح الإنسانى بما له من الرابطة و التعلق بالبدن و ليس بداخل فيه دخول الهواء فى الجسم المنفوخ فيه (٤)

و إن كان يمكن أن يحمل النفخ فى مثل (فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا) على ايجاد الريح على ظاهر الشىء، و لعله هو المراد فى قوله تعالى (فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ) (٥)؛ لأنه من المسلم أنه لم يكن من عيسى ٧ نفخ على جوفه بل ايجاد نفخ على ظاهره، و لا- يخفى أنه لا- يكون المراد من نفخ الروح حينئذ ما قاله العلامة من ايجاد الروح الإنسانى، بل المراد منه هو الرّحمه و نحوها، فيكون حاصل المعنى فى قوله تعالى: (فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا) أرسلنا فيه من رحمتنا من ريح و نسيم يوجب فيه الحياه.

ص: ٢٥٤

١- التحريم ١٢.

٢- الحجر ٢٩.

٣- السجده ٩.

٤- الميزان ١٢: ١٥٤.

٥- آل عمران ٤٩.

و بعد هذا كله نقول: إن امثال هذه الامور، أى النفخ، و النقر، و الزجر و نحوها مما يتعلق بعالم غير هذا العالم لا يتيسر لنا درك حقيقته و كفيته، فعليه نختم الكلام بما نقله بعض المعاصرين فى مثل المقام حيث قال:

إنه قد وعد معلّم الأرواح على نائبه و تلميذه أنه بعد موته يخبره بما يدركه فى عالم الآخرة، و بعد أن مات استحضر روحه و طلب منه بما وعد و استخبر الحال و أجاب أنه لا يمكنه العمل بما وعده؛ لأن وسيلته التى يمكنه أن يبين ما أراده هى الألفاظ، و الألفاظ الموضوعه فى الدنيا وضع لمعانى محدوده و مأنوسه، و لا تفى هذه الألفاظ لاداء ما فى الدار الآخرة لعظمه هذه المعانى و حقاؤه هذه الألفاظ (١).

فعليه لا يبعد أن يكون للصور و النفخه حقيقه لا نعلم كفيتهما، بل لا يمكن لنا ادراكهما كما لا نعلم كفيه الصراط و الميزان و نحوهما، و كلما ينقل لنا من أوضاع عالم الآخرة فهو تمثيل لنا و تشبيه لنا فى هذا العالم؛ لعدم امكان بيان ما فى عالم الآخرة بألفاظ الدنيا، فالعالمان متغايران لا يمكن درك ما فى عالم الآخرة بألفاظ و مقاييس الدنيا.

ص: ٢٥٥

١- تفسير نوين ٢٠.

الأول: في بيان الفصل بين النفختين و مقداره:

لا يستفاد من الآيات شىء سوى أن النفخه الثانيه بعد النفخه الأولى بانفصال؛ لأن ثم للترتيب بانفصال حيث قال تعالى: (ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى) (١). و أما أن هذا الفصل أى مقدار من الزمان فالآيات ساكته عن بيانه.

نعم، قد ورد في بعض الأحاديث: أنه أربعون سنه، و في بعضها الآخر: إلى ما شاء الله. إلا أن البحث حوله خال عن الفائدة، و خروج عن محل البحث.

الثانى: في تعداد النفخ هل هو إثنان-كما هو ظاهر الآيات و الأخبار الكثيره-فان ظاهر قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَّحَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) (٢) يعطى بأن النفخ نفختان: نفخه للإماتة في الدنيا، و نفخه للإحياء في البعث، لكن مع ذلك فقد ذهب بعض إلى أنه ثلاثه: الأول: نفخه للفرع. و الثانى: نفخه الصعق-و هو الموت-. و الثالث: نفخه الحشر-و نفخ الحياه-و هو المنقول عن الديلمى في ارشاده، و نقل عليه روايه.

و قيل: إنه أربعه، و الرابع هو نفخ الجمع و الحضور بعد نفخ الإحياء، و أن هذا هو المراد من قوله تعالى: (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ) (٣)

و لا يخفى أن الآيه لا تدل على مرادهم، و غايه ما يظهر من الآيه أن الناس بعد الصيحه يحضرون لديه تعالى، و أما أن هناك نفخاً آخر غير نفخ الإحياء فلا.

فعلم من تمام ذلك أن توجيه هذا القول كسابقه خال عن السداد، بل كل ما ذكر في المقام لا يسمن و لا يغنى، و لا فائده للبحث حوله.

ص: ٢٥٦

١- الزمر ٦٨.

٢- الزمر ٦٨.

٣- يس ٥٣.

و قال السيد شبر في حق اليقين-بعد نقل القول الثالث و أن النفخ ثلاثه:- أنه شاذّ مخالف للأخبار المعتبره (١)

الثالث: في فناء العالم و انعدامه قبل قيام القيامة:

قال السيد شبر: بقى الكلام في فناء الأشياء و انعدامها قبل قيامه فنقول:

لا-ريب في موت جميع الأحياء سوى الله تعالى، و في بعثهم في القيامة و إنما الخلاف في أن ما عدا الحقّ تعالى من الأجساد و الأرواح و الجواهر و الأ-عراض هل ينعدم انعداماً بحتاً ثم يعاد أم الأرواح باقيه و ما عداها ينعدم، أو أنه لا ينعدم شىء من الأرواح و الأجساد بالمره بل تتفرّق أجزائها و يحفظ الله تعالى الأجزاء الأصليه ثم يضمّها إليها و يعيدها؟

و بعبارة أخرى: هل إعادة الأشياء المفنيات عباره عن ايجادها بعد إعدامها كما هو أحد القولين؟ أم تأليف أجزائها بعد تفرّقها كما هو القول الآخر؟ و لكل من القولين أدله عقليه و نقليه و اعتبارات، و مؤيّدات و الظواهر متعارضه، و الجزم بأحد الطرفين لا يخلو من إشكال، فينبغي التوقف في ذلك كما عليه العلامة المجلسي ١.

ثم شرع في نقل أدله الطرفين بما يطول بنا نقله، و قال في آخر البحث: و بالجمله فلا يمكن الجزم بأحد الجانبين و الله العالم بالحال (٢)

و من أراد الاطلاع فليراجع ما كتبه في المقام أو المجلسي في البحار؛ لأن المقصود هو الإشاره فقط لخروج البحث حوله عن محور البحث، و هو البحث في أشرط الساعه.

إلى هنا تمّ ما أردنا إيراده، و الله هو الموفق للرشاد و صلّى الله على محمد و اله الأطهار.

ص: ٢٥٧

١- حق اليقين ٢: ٩٥.

٢- حق اليقين ٢: ٩٧.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على نبيه الأكرم، و على وصيه الأعلّم، و خلفائه من بعده، سيّما الامام الثاني عشر الغائب عن البصر، حجّه الله على البشر، مولانا الحجّج بن الحسن العسكري روي و أرواح العالمين له الفداء.

أمّا بعد، فيقع البحث في كتابنا هذا حول آيات المعاد، و قبل الورود فيها نتكلّم أولاً في بيان القصص الخمس الدالّة على أنّ المعاد حقّ، و أنّ إحياء الموتى أمر قد وقع في الأمم السالفه، ثمّ نتطرّق إلى الآيات التي نصّت على إنكار الكفّار للمعاد و استهزائهم به و استبعادهم له باختلاف تعابيرهم في ذلك، كما سيأتي بيانه في محلّه.

القصّه الأولى: إنّ القرآن قد أشار إلى هذه القصّه ضمن آيات عديده في سورة البقره، و هي: (وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَأَفْعَلُوا مَا تُوْمَرُونَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَأُ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ فَاقْعَ لَوْهَئِهَا تَسِيرٌ النَّاطِرِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ * قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لَا سِيئَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْنَا بِالْحَقِّ فَمَذْبُحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ * وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَآذَرْتُمْ فِيهَا وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (١)

فقد بيّن الله تعالى هذه القصّه في سبع آيات.

سبب النزول:

أمّا سبب نزول الآيات فنقول اجمالاً هو: أنّه حدث في قوم موسى ٧ قتل، و لم يعرف القاتل، فالتجؤوا إلى موسى ٧ حتى يبيّن لهم الأمر كما هو مقتضى الآيه،

ص: ٢٥٩

فأمرهم موسى ٧ بذيح بقره، و ضرب المقتول ببعضها حتى يحيى و يخبرهم بعد إحيائه بقاتله، ولكنه على دأبهم شرعوا بالعناد و اللجاجة و سوء الأدب معه٧، و هذا ما تحكيه الآيات النازله فى المقام.

نموذج لعنادهم و لجاجتهم مع موسى(ع):

و دونك نموذجاً إجمالياً لذلك العناد الذى اتخذه مع نبيهم موسى ٧ حين أمرهم بالذبح، بقوله: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً)، أجاوبوا: (أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا).

و لعلهم لعدم فهمهم وجه الارتباط بين الذبح و كشف القاتل تصوّروا أن كلام موسى ٧ كان استهزاءً بهم، و لقد أساءوا الأدب مع نبيهم بعد نجاتهم من فرعون و استعباده لهم و اراءتهم المعجزات الباهره، و حلّ المشكلات الغامضه، و قضاء حوائجهم حين مناجاته فى الطور.

و أعجب من ذلك هو تجرؤهم على موسى ٧ بذلك القول و أمثاله من الأفعال، كاتباعهم السامرى و عبادتهم العجل، و قولهم لموسى ٧ حين أمرهم بالقتال: (فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبِّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ) (١)

و كذلك قولهم: (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (٢)، كلّ هذا بعد ما رأوا البراهين الواضحات و المعجزات الشامخات التى لا يبقى معها لأى انسان أدنى شكّ و لا تردّد فى الله تعالى، و لعلّ أشدّ ما ألم موسى ٧ هو نسبتهم إليه بالمستهزء حين قالوا: (أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا) بعد ما رأوا منه كلّ ذلك، و اعتقادهم بنبوته عن الله تعالى، و ايمانهم بأنّه مرشدهم الى الصواب و الحقّ، و أنّه مُنقذهم من استعباد فرعون، و لكنّهم أجاوبوه بذلك القول الذى أثار فيه لحدّ أفنى صبره، كما أثرت أفعال اليهود فى قلب البشرى، فمن هنا ترى أنّ كلّ انسان ساذج اذا سمع أقوالهم و شاهد أعمالهم مع نبيهم

ص: ٢٦٠

١- المائدة ٢٤.

٢- البقره ٥٥.

يتعجب كل العجب، و لذا أجابهم موسى ٧ مغضباً: (أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ).

ضعف إيمانهم بموسى (ع):

و على أى حال لو أنهم أطاعوا موسى ٧ حينما أمرهم بذبح بقره و ذبحوا أى بقره لنالوا مرادهم و لعرفوا القاتل، و لكن عنادهم و ضعف إيمانهم منعاهم من تلك الإطاعة، فضيقوا على أنفسهم فى قولهم: (ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ)، ثم تمادوا فى عنادهم، و قالوا: (ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونُهَا)، و تمادوا مرّةً ثالثةً بقولهم: (ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا). و ظاهر أقوالهم تلك كاشف عن نوع من الشكّ و التردد فى أمر البقره، مضافاً الى ذلك أنّ قولهم: (رَبِّكَ) دليل واضح على ضعف إيمانهم بالله تبارك و تعالى، حيث أضافوا الربّ اليه و قالوا: (ادْعُ لَنَا رَبَّكَ). و أقبح من ذلك هو قولهم لموسى ٧ فى آخر كلامهم بعد تعيين البقره: (الآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ)، فإنّ مفهومه هو: أنّ موسى ٧ لم يكن على جادّه الحقّ، و لم يأتهم بالصواب قبله، و هذا لمثل موسى ٧ نسبه عظيمه و كلام ذو نصل و جراحه لا مرهم لها.

و عند مقايسه هذه الأقوال و العناد فى الأفعال الصادره عنهم و مقارنتها بأفعال اليهود مع غيرهم على مرّ العصور ستجدها على منوال واحد فى ذلك، و من هنا حقّ القول عليهم بأنهم (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَالْمَشْكَنَةُ) (١)، فإنهم أدلّاء فى كلّ حين و إن كانوا متجبرين قاهرين، كما لا يخفى ذلك على المتدبّر.

بيان بعض الآيات فى المقام

و اذا تحرّر ذلك نقول: و لا نتعرّض لجميع الآيات فى ذلك مخافه الإطاله و روماً للإختصار، بل نكتفى ببيان آيتين فى المقام، و هما قوله تعالى: (وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا

ص: ٢٤١

١- البقره: ٤١.

فَادَارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(١):

اعلم أنّ متعلق «إِذَا» في قوله تعالى: (و إِذ قَتَلْتُمْ مُتَعَدِّرًا، وَ هُوَ (إِذْ كَرُوا)، فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ حِينَئِذٍ: (إِذْ كَرُوا الزَّمَانَ الْمَاضِيَ قَتَلْتُمْ نَفْسًا)، أَى: شَخْصًا ذَا نَفْسٍ؛ لِأَنَّ النَفْسَ لَا تُقْتَلُ، بَلْ يُقْتَلُ صَاحِبُهَا.

و قوله: (فَادَارَأْتُمْ فِيهَا) أَى: دَفَعْتُمْ عَنِ أَنْفُسِكُمْ قَتْلَ النَفْسِ وَ اتَّهَمْتُمْ بَعْضَكُمْ بَعْضًا فِي ذَلِكَ، حَتَّى وَقَعَ اللُّوْثُ فِي القَتْلِ وَ ابْتِهَامِ القَاتِلِ، فَالْتَمَسُوا مِنْ مُوسَى ٧ كَشْفَ ذَلِكَ الأَمْرِ وَ مَعْرِفَةَ القَاتِلِ، هَذَا مَا يَحْكِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَ اللّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)، ثُمَّ أَشَارَ إِلَى كَيْفِيَّتِهِ كَشْفَ ذَلِكَ الأَمْرِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا) أَى: اضْرِبُوا المَقْتُولَ بِبَعْضِ البَقْرَةِ، وَ قَدْ ادَّعَى: أَنَّ فِي الكَلَامِ قَلْبًا، أَى تَقْدِيمًا وَ تَأْخِيرًا، حَيْثُ إِنَّ أَصْلَهُ: اضْرِبُوا بَعْضَ البَقْرَةِ بِالمَقْتُولِ. ثُمَّ إِنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ: (اضْرِبُوهُ) تَذْكَيرٌ مَعَ أَنَّ مَرَجِعَهُ (النَّفْسَ) وَ هِيَ مُؤَنَّثَةٌ؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ نَاطِرٌ إِلَى المَعْنَى الَّتِي هُوَ مَرَادُهُ، فَمَعْنَاهُ: ذُو نَفْسٍ.

وَ يُؤَيِّدُ ذَلِكَ: مَا قَالَه البَغْدَادِيُّ: «وَ قِيلَ: الأَظْهَرُ أَنَّ التَّذْكَيرَ لِتَذْكَيرِ المَعْنَى، وَ إِذَا كَانَ اللفْظُ مذكَّرًا وَ المَعْنَى مُؤنَّثًا أَوْ العَكْسُ فَوَجْهَانِ، وَ ذَكَرَ هَذَا الضَّمِيرَ مَعَ سَبْقِ التَّأْنِيثِ تَفْنِينًا، أَوْ تَمْيِيزًا بَيْنَ هَذَا الضَّمِيرِ وَ الضَّمِيرِ الَّتِي بَعْدَهُ تَوْضِيحًا» (٢)

ص: ٢٦٢

١- البقره ٧٣-٦٧.

٢- تفسير روح المعاني ١/ ٢٦٦.

قوله تعالى: (وَاللَّهُ مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) فَإِنَّهُ بِمِثَابِهِ النَّصْرِيحِ مِنْهُ تَعَالَى: بِأَنَّهُ سَيُظْهِرُ الْقَاتِلَ، ثُمَّ فَرَعَ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا)، وَتَشْبِيهِهِ بِأَحْيَاءِ الْمَوْتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الْمَقَامِ بِقَوْلِهِ: (كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى) ظَاهِرًا، بَلْ صَرِيحٌ فِي أَنَّهُ تَعَالَى أَحْيَى الْمَقْتُولَ وَأَظْهَرَ قَاتِلَهُ بِلِسَانِ الْمَقْتُولِ بَعْدَ أَحْيَائِهِ، فَعَلِيهِ يَتَّضِحُ أَنَّ فِي الْآيَةِ تَقْدِيرًا، وَ مَعْنَاهُ: فَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا فَأَحْيَى، كَمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ بَعْضُ الْأَخْبَارِ. وَ حَيْثُ أَنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَصْرَحْ بِكَيْفِيَّةِ إِحْيَائِهِ وَ لَا بِكَيْفِيَّةِ ضَرْبِهِ، وَ هَلْ ضَرْبَ بِرَأْسِهَا أَوْ بِرِجْلِهَا أَوْ بِذَنْبِهَا؟ كَمَا جَاءَ ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ فَعَدَمَ التَّعَرُّضِ إِلَيْهَا أَوْلَى؛ لِقَوْلِهِ الْجَدْوَى.

قوله تعالى: (كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى).

نقول أنه في يوم القيامة، و الوجه في ذلك - مع عدم ذكر يوم القيامة في البين - أنه لا يكون للأموات إحياء إلا في يوم القيامة فحسب، كما هو الظاهر؛ و لأنه ليس في القرآن إحياء غير يوم البعث، فعدم ذكر (يَوْمُ الْبُعْثِ) في المقام هو لوضوحه، كما لا يخفى على المتدبر الخبير.

فقوله تعالى: (كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى) تنبيه للناس على أن الله تعالى كما أحى ذلك المقتول بتلك الكيفية العجيبة، كذلك يحيى الموتى يوم البعث من دون تهيئة الأسباب، و لا تقديم مقدمات، و هذا المقدار كافٍ في إزاله الشك و التردد في المعاد، و موجب لرسوخ الايمان و الاعتقادات.

و بقى لنا بيان أمرين:

الأول: هل إن الخطاب في قوله تعالى (كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى) متعلق بقوم موسى ٧، أو إنه متعلق بقوم النبي محمد ٩؟

الثاني: في أفراد الخطاب ب «الكاف» في قوله: (كَذَلِكَ)، مع أن القوم جمع، كما أتى بالجمع في قوله تعالى: (وَأُورِيكُمْ آيَاتِهِ).

فنقول: أمّا الأمر الأوّل فإنّ ظاهر السياق فى الآيه أنّما هو لقوم موسى ٧؛ لأنّ وجه الخطاب كان لهم كما هو الظاهر فى قوله: (وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ). و الأوضح من ذلك قوله تعالى: (و يريكُم آياته)؛ فإنّ تلك الإراءه حقيقه كانت لقوم موسى ٧، بل و يناسبه اتيانه بلفظ «آياته» جمعاً، فإنّهم رأوا آياته تبارك و تعالى واحدهً بعد اخرى من موسى ٧.

فتحصّل: أنّ الظاهر هو كون الخطاب إلى قوم موسى ٧.

هذا، و قد يحتمل أن يكون الخطاب إلى قوم نبينا محمّد ٩، فتكون الجملة كالجمله المعترضه لارشاد امّه محمّد ٩ فى ضمن نقل القصّه و بيان حال بنى اسرائيل، و هذا غير مستبعد، و عليه يكون المراد من تلك الإراءه هو اعلامه تعالى لقوم النبى ٩ بذلك.

و جاء فى المجمع ما يؤيّد ذلك: «و قيل: اراد الأعلام الظاهره الدالّه على صدق محمّد ٩» (١) و الظاهر من مراد القائل هو: أنّ الخطاب إلى قوم النبى ٩.

فعلى أىّ حال أنّ المراد من ذلك هو: توجيه الناس الى الايمان بأمر المعاد و تعقله، و كذا الاعتقاد بأنّ الإحياء على الله يسير، لأنّه تعالى كما أحيى المقتول من بنى اسرائيل كذلك يحيى الأموات يوم البعث، فلا يبقى بعد ذلك وجه للاستنكار و الإستبعاد.

الأمر الثانى: و هو إفراد الخطاب بالكاف مع أنّ القوم جمع فقد قيل فى وجهه: أنّه لإرادته كلّ واحد، أو لتأويل فريق و نحوه قصداً للتخفيف، و المراد من قصد التخفيف: أنّه لو أتى بلفظ «كم» لكانت الجملة ثقيله فى الكلام، فتكون الآيه: (كذلكم يحيى الله الموتى ليريكُم آياته لعلّكم تعقلون)، و لا يخفى ثقله.

أقول: و لعلّ مرادهم: أنّ الخطاب بالقوم كما أنّه يصحّ جمعاً كذا يصحّ مفرداً أيضاً، و ذلك بلحاظ كلّ فرد فرد، و يُراد من الخطاب: ما يصحّ الخطاب

ص: ٢٦٤

به لأى فرد كان، فإذا صحَّ الخطاب بالجمع و الأفراد يصحَّ أن يؤتى به جمعاً أو مفرداً، أو بعضه جمعاً و بعضه الآخر مفرداً؛ للتفنن في ذلك كما في الآية، فعليه لا وجه للتجشم فيه.

ص: ٢٦٥

اعلم أنّ لبعض معاصرنا كلاماً في المقام لا بأس للإشارة إليه، وهو: أنّ في الآيات التي مرّ الكلام فيها قصّتين لا ارتباط بينهما؛

القصة الاولى: أنّه وقع بين قوم موسى ٧ قتل، فأخفوا القاتل، فأراد الله تعالى كشف القاتل، فأمرهم بذبح البقره و ضرب المقتول ببعضها، و يبيّن ذلك بقوله تعالى: (وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَاذَّارْتُمْ فِيهَا).

القصة الثانية: أنّه كانت عباده البقر بين قوم موسى ٧ شائعاً، بل و كانت البقره عندهم حيواناً مقدّساً؛ فأراد الله تعالى اسقاط تلك القداسه لذلك الحيوان، فأمرهم بذبح بقره في يوم معيّن على ملاء من الناس حتّى تسقط هذه القداسه في أعين الناس، و يؤيّد ذلك ظاهر قوله تعالى: (فَمَذَبَحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ)، و ظاهر الآية أنّهم ما كانوا راغبين في ذبحها، بل كانوا كارهين من ذلك

(١)

هذا حاصل ما أفاده، و لا يخفى ما فيه من الضعف و الفتور:

أمّا أولاً: فإنّ ظاهر ما حكاه القرآن في البين دليل على أنّ في المقام قصّة واحدة لا غير؛ لقوله تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا)، حيث يظهر منه أنّه نتيجة لما سبق من ذبح البقره.

و أمّا ثانياً: فإنّ المراد من قوله: (اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا) ضرب المقتول ببعض البقره، حيث لا يصحّ ذلك الا على فرض كون القصّة واحدة، كما لا يخفى.

و أمّا ثالثاً: فإنّ قوم موسى ٧ نسبوا إليه الاستهزاء؛ لعدم فهمهم المناسبه بين الذبح و انكشاف القاتل، و قالوا له: (أَتَتَّخِذُنَا هُزُوءًا)، و هذا دليل على أنّ الأمر واحد و القصّة واحدة، فلو كان الأمر بالذبح أمراً مستقلاً لكان نسبه الاستهزاء في غير محلّها، و يتّضح ذلك بالتدبّر.

ص: ٢٦٦

و يشكل على ما ذهب إليه هذا القائل في تفسير قوله تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا): أنه بعد أن وقع القتل و كُتِم القاتل أمرهم الله أن يذبحوا بقره؛ حتى ينكشف ذلك، كما يظهر من قوله تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا)، و كما تقدّم أنه بعد ضرب المقتول ببعضها صار حيّاً و عرّف قاتله، فلو لم يكن بين قصتي القتل و الذبح ارتباط لصار تفسير الجمله محلّ إشكال، كما لا يخفى على المتأمل.

إن قلت - كما قال هذا القائل - : أنّ المراد من الضرب هنا هو المحاسبه و الحساب، بمعنى جعل شىء في حساب آخر، كما يقال: و حاسبناه في حساب زيد، و حيث كان القتل آنذاك أمراً مرسوماً كعباده البقر، فقال الله تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا) أى: اضربوا القتل بحساب البقر(1)، و كلاهما أمران شائعان في ذلك المجتمع، حيث أنّهما لا يناسبان و شأن الانسانيّه.

قلت: إنّ كلامه هذا كلام شعريّ و تفسير تخيليّ ليس له واقع، و لا - لمدعيه بينه، بل هو تحريف الحقائق الثابته كما، أنه لا يستعمل الضرب بهذا المعنى في كلام العرب، و لا شاهد لذلك، فراجع كتب اللغه في ذلك.

و يرد ايضاً على ما قاله أمور:

الأمر الأول: أنه لم يرد في القرآن أنّهم عبدوا البقر أو احتسبوا ذلك أمراً مقدساً، بل و لا اشاره إليه بتاتاً، إلّا أنّ القائل استظهر ذلك من عند نفسه.

ص: ٢٦٧

١- و اليك نصّه: معنای آيه چنين ميشود: پس گفتيم آن قتل را به پای آن گاو يا به حساب آن بزئيد: مانند عالم اجتماعى با پزشكى كه منشأ شر و جنايت يا بيمارى «مانند مسكر» را معرفى مى - كند مى - گويد: اين جنايت يا بيمارى بعضى از جنايات آن، يا يكي از آن است و بايد به حساب آن آورد. (پرتوى از قرآن، ج ٢، ص ٢٠٠)

و أمّا قصّة السامري فهي إنّما كانت غائله و حادثه حين غيبه موسى ٧ في مناجاته، و لا- دليل لنا على بقاء هذه العقيدة في مجتمعاتهم حيناً من الزمن حتّى أمرهم الله تعالى بقتل بقره لمحو هذه العقيدة.

الأمر الثاني: أنّ ما قاله لا يساعده ظاهر الآيه، و الأنسب لما ذكره لفظ «من» بدلاً عن الباء.

الأمر الثالث: أنّ صريح الآيه أنّهم كنتموا شيئاً، و أنّ الله سيخرجه و يكشفه، فانظر إلى قوله تعالى: (و اللّهُ مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)، فعلى ما افدناه من التفسير يصحّ المعنى بأنهم كنتموا القاتل، و الله أظهره بضرب المقتول ببعض البقره.

و أمّا على ما قاله فلا يدري أىّ شىء يقول في تفسير الآيه، كما أنّه لم يتعرّض فى كلامه إلى ذلك.

الأمر الرابع: أنّ ذيل الآيه: (كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ) لا يتناسب الّا على فرض كون تحقّق الإحياء اعجازاً؛ ليكون آيه و علامه، و هذا واضح جداً و لا يمكن الشكّ فيه، و إن أنكره هذا القائل.

و هنا ايرادات ترد على مقاله يصل إليها المتدبّر بأدنى تدبّر، فلذا تركنا ذكرها. و مع ذلك كلّ فأنّه قد أساء الأدب مع المفسّرين، حيث قال: «انّ المفسّرين كلّهم أنّما فسّروا الآيه تقليداً قلّمد بعضهم بعضاً، ثمّ تفحصوا عن علّه الحكم و حكمته...»، الى أن قال: «كلّ هذه أخبار اسرائيليه، و ليس لها سند اسلامي».

قال فى تفسير المنار فى بيان قوله تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا):

«و الظاهر مما قدّمنا أنّ ذلك العمل كان وسيله عندهم للفصل فى الدماء عند التنازع فى القاتل اذا وجد القتل قرب بلد و لم يعرف قاتله؛ ليعرف الجانى من غيره، فمن غَسَلَ يده و فعل ما رُسم لذلك فى الشريعه برىء من ذلك الدم، و من لم يفعل ذلك ثبتت عليه الجنايه، و معنى احياء الموتى على هذا هو حفظ الدماء التى كانت عرضه لأن تسفك بسبب الخلاف فى قتل تلك النفس، أى: يحييها بمثل هذه الأحكام، و هذا الاحياء على حدّ قوله تعالى: (وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)، و قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)، فالاحياء هنا معناه: الاستبقاء، كما هو معنى الآيتين. ثم قال: (و يُرِيكُمْ آيَاتِهِ) بما يفصل بها فى الخصومات، و يزيل من أسباب الفتن و العداوات» (1)

و أكّد صاحب المنار ذلك بما نقله عن التوراه: «فى أول الفصل الحادى و العشرين من سفر تشيه الاشتراع»، و نصّه:

(1)، إذا وجد قتل فى الأرض التى يعطيك الربّ الهك لتمتلكها واقعاً فى الحقل لا- يعلم من قتله (2)، يخرج شيوخك و قضاتك و يقيسون الى المدن التى حول القتل (3)، فالمدينه القربى من القتل يأخذ شيوخ تلك المدينه عجله من البقر لم يحرث عليها لم تجر بالنير (4)، و ينحدر شيوخ تلك المدينه بالعجله الى وادٍ دائم السيلان لم يحرث فيه و لم يزرع، و يكسرون عنق العجله فى الوادى (5)، ثم يتقدّم الكهنه بنى لاوى؛ لأنه إياهم اختار الأب الهك لخدموه و يباركوا باسم الربّ، و حسب قولهم تكون كلّ خصومه و كلّ ضربه (6)، و يغسل جميع شيوخ تلك المدينه القريبين من القتل أيديهم على العجله المكسوره العنق فى الوادى (7)، و يصرخون و يقولون:

ص: ٢٦٩

أيدينا لَمْ تَسْفِكْ هَذَا الدَّمِ، وَ أَعَيْنَا لَمْ تَبْصُرْ (٨)، اغفر لشعبك اسرائيل الذى فديت يا ربّ و لا تجعل دم برى ء فى وسط شعبك اسرائيل، فيغفر لهم الدم (١)

و فى كلامه نقاط لا بدّ من التأمل فيها:

١- أنّ تفسيره هذا لا- دليل عليه ألّا من التوراه، و فى التمسكك به ما لا- يخفى من التعسف؛ لأنّ التوراه كتابٌ محرّف فى نظر المسلمين و لا يمكن الاعتماد عليه، و الحاصل: أنّ هذا التفسير غير صحيح قطعاً؛ لأنّه اعتمد فى ذلك على التوراه، و هذا باطل.

٢- أنّه على ما ذكره فى المقام لا يتحصّل معنى من قوله تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَبْغَضِهَا) لأنّه لم يعلم الى أين ارجع الضمير الذى فى الآيه؟ و لا يوجد توضيح لذلك فيما ذكره، و إن شئت فراجع ما كتبه فى المقام.

٣- أنّ فعلهم بالمرسوم - من حلف المّتهم بعد غسل يده و وضعها على البقره بأنّه لم يقتل و لم ير القاتل - ربّما لا يوجب كشف الأمر، و الحال أنّ قوله تعالى: (و اللّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) صريح فى أنّه تعالى سيكشف الأمر، لا أنّه يرفع الخصومه فحسب، كما صرّح بذلك صاحب المنار.

٤- أنّ مقياسه فى الإحياء ما بين الآيه فى المقام و بين قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) (٢) غير صحيحه؛ لوجود الفارق بينهما؛ حيث إنّ قوله تعالى: (كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى) فإنّه تعالى علّق الإحياء على الموتى هنا، و فى قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْيَاهَا) علّق الإحياء على النفس، فتفسيره للإحياء فى المقام على الاستبقاء لا وجه له أصلاً؛ لعدم وجهٍ صحيح للاستبقاء للموتى. و ان كان ما ذكره فى قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْيَاهَا) وجيهاً. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالقصه الأولى.

ص: ٢٧٠

١- المنار ١: ٣٤٧-٣٤٨.

٢- المائدة ٣٢.

تفسير الآية: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ أَمَا الْقِصَّةُ الثَّانِيَّةُ

و هي قصه عزيز، قال الله تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (١)

فأقول فيها: إنه وقع الخلاف في قوله تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ) و ذلك في أمور:

١- في المعطوف عليه السابق.

٢- في المراد من «الذي»، و من هو؟

٣- في المراد من «القريه»، و أي قريه هي؟ و أين هي؟

أما الأمر الأول - و هو المعطوف عليه - فالظاهر أنه معطوف على قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ).

و لتوضيح ذلك أقول: إن القرآن ذكر في المقام قصتين مختلفتين: إحداهما مرتبطة بالتوحيد، أُخرَاهما مرتبطة بالمعاد.

فأما القصة الأولى: فقوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ قَالَ

ص: ٢٧١

ابراهيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١)

وَأَمَّا الْقِصَّةُ الثَّانِيَّةُ: فقولُه تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ...)، و من الواضح أنَّ القِصَّةَ الثَّانِيَّةَ معطوفه على القِصَّةِ الأُولَى، و مع ذلك وقع الخلاف في التقدير، و ذكروا فيه وجوهاً أقربها: أنه عطف على قوله تعالى: (الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ)، فيكون المعنى: ألم تر إلى الذي مرَّ على قريته، و إنما جيء بـ «الكاف» في قوله تعالى: (كَالَّذِي) في القِصَّةِ الثَّانِيَّةِ للتنبية على أنَّ لها نظائر، فيكون ذلك كقولهم: الفعل الماضي نحو «ضرب»، و عليه تكون الكاف اسميه، و هو المنسوب إلى الفراء و الكسائي و أبي علي و أكثر النحويين، و أنها ليست زائده كما ذهب إليها الأخفش؛ لأنه لا وجه لحملها على الزيادة مع إمكان عدمها، و لا سيما في القرآن الكريم.

ثمَّ إنَّ في الآيتين ترغيباً و ترهيباً عند الإلتفات إلى مفاد القِصَّتَيْنِ، من المبدأ و المعاد.

و أما الأمر الثاني ففي المراد من قوله: (الَّذِي مَرَّ) فقد نقلت أقوال عديده في المراد من «الذي»، و هي:

١ - قيل: أنه عزيز.

٢ - قيل: أنه ارميا.

٣ - قيل: أنه الخضر.

٤ - قيل: أنه رجل كافر شاك.

و ذهب أكثر المفسرين من المعتزلة إلى أنه كان رجلاً كافراً شاكاً. و اختاره الزمخشري في الكشاف؛ حيث قال: المارَّ كان كافراً بالبعث، و هو الظاهر، لانتظامه مع نمرود في سلك واحد، و لكلمه الاستبعاد التي هي: (أَنِّي يُحْيِي) (٢).

ص: ٢٧٢

١- البقره ٢٥٨.

٢- الكشاف ١، ٢٩٤.

ولا يخفى ما فى استدلاله، فإن من الجائز أن يقال: ان انتظامه فى سلك ابراهيم يدل على كونه نبياً؛ لأن بعد هذه القصة قصه ابراهيم، و هو قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ) (١)

و أمّا استدلاله بكلمه «الاستبعاد» فمردود، حيث ان قوله: «أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّه» ليس للاستبعاد، بل للتعظيم؛ فهو كقوله تعالى: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ).

ص: ٢٧٣

١- البقره ٢٦٠.

و قال الفخر الرازى فى ذلك: لاحتمال أنّ ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشكّ فى قدره الله تعالى على ذلك، بل كان بسبب أطراد العادات فى أنّ مثل ذلك الموضع الخراب قلّما يصيّر الله تعالى معموراً، وهذا كما أنّ الواحد منّا يشير الى جبل فيقول: متى يقلّب الله ذهباً أو ياقوتاً، لا أنّ مراده منه الشكّ فى قدره الله تعالى، بل على أنّ مراده منه: أنّ ذلك لا يقع ولا يحصل فى مطرد العادات، فكذا ههنا (١).

و يلاحظ عليه:

إنّ الفخر الرازى ذكر أربع حجج على أنّ المارّ كان كافراً ثمّ ضعّفها، ثمّ ذكر على كونه نبياً خمس حجج، و هى: من عنايه الله تعالى اليه بالتكلم معه، و احيائه تعالى آياه و حماره، و ابقاء الطعام و الشراب على حالهما، و نقل روايه معروفه عن ابن عباس فى شأن نزول الآيه: أنّ بخت نصير غزا بنى اسرائيل فسبى منهم الكثيرين، و منهم عزيز، و كان من علمائهم، فجاء بهم الى بابل، فدخل عزيز يوماً تلك القرية و نزل تحت شجره و هو على حماره، فربط حماره فطاف فى القرية فلم ير فيها احداً، فعجب من ذلك و قال: (أَنْتَى يُحْيَى هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا...) (٢).

قلت: و لعلّ الأوجه هو كونه شخصاً مؤمناً، بل نبياً حتى شرفه الله تعالى بالتكلم معه، كما هو واضح لا يخفى وجهه على أحد.

و أمّا الأمر الثالث: ففى المراد من القرية:

ففى المجمع: «هو بيت المقدس لما خزبه بخت نصير، عن وهب و قتاده و الربيع و عكرمه، و قيل: الأرض المقدسه، عن الضحّاك، و قيل: هى القرية التى خرج منها الألوّف حذر الموت، عن ابن زيد» (٣).

ص: ٢٧٤

١- تفسير الكبير ط دار إحياء التراث العربى ٢٩،٧.

٢- التفسير الكبير ٢٩،٧-٣١.

٣- مجمع البيان ١-٢/٦٣٩، السطر الأخير.

أقول: ولعلّ البحث في ذلك من الأبحاث التي لا- طائل فيها، كما قال صاحب الظلال: «و ما هذه القرية التي مرّ عليها و هي خاويه على عروشها لم يفصح عنها شيئاً، و لو شاء لأفصح، و لو كانت حكمه النصّ لا تتحقّق إلّا بهذا الإفصاح لما أهمله في القرآن» (١)

قوله تعالى: (هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) في معنى الخاويه خلاف، فإنّها تفسّر تارة بالسقوط، و أخرى بالفرجه بين الشئين.

ص: ٢٧٥

١- الظلال ١/٤٣٨.

و فى المجمع : (أصل الخواء: الخلاء، قال الراجز: «بيدو خواء الأرض من خوائه»، و الخواء: الفرجه بين الشئين لخلو ما بينهما، و خوت الدار تخوى خواءً فهى خاويه: اذا باد أهلها لخلوها منهم) (١)

و قال الراغب فى المفردات: «أصل الخواء: الخلاء، يقال: خوى بطنه من الطعام يخوى خوى، و خوى الجوز خوى تشبيهاً به، و خوت الدار تخوى خواءً...» (٢)

فقد فسّر الخاويه بالفرجه بلا- ذكر عن السقوط، ألما أنّ فى اللسان فسّر الخواء بالسقوط؛ حيث قال: «خوت الدار: تهدمت و سقطت، و منه قوله تعالى: (و تلمك يئوتهم خاويه)، كما قال تعالى: (فهى خاويه على عروشها) أى: خاليه، و قيل: ساقطه على سقوفها» (٣) هذا مجمل الكلام فى قوله تعالى: (خاويه).

و أما معنى «العروش»: فقد جاء فى مجمع البيان: «على عروشها، أى: على أبنيتها، قال أبو عبيده: هى الخيام، و هى بيوت الأعراب . و قال غيره: خاويه على عروشها، أى: بقيت حيطانها لا سقوف عليها...» (٤)

و فى المفردات للراغب قال: «العرش فى الأصل: شىء مسقف، و جمعه: عروش، قال: و هى خاويه على عروشها» (٥)

هذا تمام الكلام فى معنى مفردات الآية. و أما معنى الجملة فعلى تقدير كون الخاويه بمعنى الخاليه يكون المعنى:

أن القرية خاليه من أهلها، قائمه على عروشها و اسسها بدون أى تخريب و سقوط فيها.

ص: ٢٧٦

١- مجمع البيان ١-٢/٦٣٨.

٢- مفردات ألفاظ القرآن ١٦٣.

٣- لسان العرب ١٤:٢٤٥.

٤- مجمع البيان ١-٢/٦٣٨.

٥- مفردات ألفاظ القرآن ٣٢٩.

و أما لو كانت الخاويه بمعنى: السقوط، فيكون المعنى: أن القرية ساقطه على عروشها و سقوطها.

فالحاصل من ذلك: أن القرية قد تهدمت و خربت و سقطت سقوف بيوتها، و يؤيد ذلك بل يدل عليه: قوله تعالى: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا)؛ لأنَّ التعظيم لإحيائه تعالى أنما يناسب ذلك بعد ما أشار القائل لموت أهل القرية، و لا يمكن استفاده ذلك على فرض كون المعنى: خاليه من الأهل قائمه على اسسها و بنائها؛ لأنَّ كونها على تلك الهياه لا يُستفاد منه الموت حتى يقول: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا). فنقول تصويراً للحاله: إنَّ هذا المارَّ حينما مرَّ على هذه القرية و رأى فيها ما رأى من هدم و خراب و سقوط عروشها بسبب الزلزال أو غيره، و لعله أيضاً رأى اناساً كثيره قد ماتوا و بقيت أجسادهم على الثرى بوضع عجيب و حزين، التفت بعهد الله تعالى باحيائهم يوم القيامة، فقال تعظيماً لذلك: (أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا) أى: بعد موت أهلها، فالضمير فيها راجع الى أهلها استخداماً، و «أَنِّي» بمعنى: كيف؟

و من هنا يتّضح فساد قول القائل: أن الضمير راجع الى القرية حقيقةً، و المراد منه حينئذٍ «أنَّ الموت» بمعنى: سقوط القرية و خرابها، و من الإحياء: تعميرها و إصلاح خرابها.

و وجه فساده: أنه لم يستعمل لفظ «الإحياء» فى القرآن، بل حتى فى اللغة بمعنى التعمير، و كذلك لا يتناسب مع قوله تعالى: (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ)؛ لأنَّ الاماته و البعث لا يتناسبان مع تعمير القرية و إصلاحها، كما لا يخفى.

و أمّا قوله تعالى: (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ) فظاهر الآيه (صدرها و ذيلها): أنَّ المراد من الإماته هو معناها الحقيقى، لا النوم كما قيل، و الوجه فى ذلك هو: أنَّ هذا الرجل أنما عظم أمر الإحياء بعد الإماته، و لازمه أن يميته حقيقةً مائه عام ثم يبعثه حتى يجعله بذلك آيه للناس، هذا أولاً.

و أمّا ثانياً: فإنَّ لفظ «الإماته» لم يستعمل فى القرآن و لو لمره فى النوم، بل حتى الاستعمالات العرفيه لا تلائمه؛ و لهذا قد يقال: النوم أخ الموت، نعم، ربّما يستعمل الموت فى النوم مجازاً فيما يكون نوم شخص ثقيلاً فقد يقال: انه ميّت، فمن المسلم أن

ذلك التعبير يراد منه الكنايه و المجاز، فعلم من ذلك أنّ الإِمامه فى الآيه يراد منها المعنى الحقيقى، لا أنّها بمعنى النوم.

ص: ٢٧٨

و مع ذلك قال عبده فى المنار: «إنّ الإمامة فى الآيه بمعنى النوم».

ثمّ ساق تلميذه رشيد رضا قصصاً و حكايات تأييداً لكلام استاذة: «من نوم شخص شهرين، و شخص آخر أربعة أشهر و نصف، و قال فى جملة من كلامه: و قد كتب الى مجلّه المقتطف سائل يقول: أنّه قرأ فى بعض التقاويم أنّ امرأه نامت ٥٥٠٠ يوم أى بلياليها من غير أن تستيقظ ساعه ما فى خلال هذه المدّة» (١).

أقول: و لعلمك تتمكّن من الإجابة اذا تأملت ما حرّراه من عدم استعمال الموت بمعنى النوم، و ظهور الآيه صدرّاً و ذيلًا فى معنى الموت حقيقةً، و أمّا تشبيهه المقام بقصّه أصحاب الكهف فمع أنّه مع الفارق لعدم استعمال لفظ «الموت» فى قصّه أصحاب الكهف، أنّ الأمر فيها ليس مسلماً، بل يأتى فى محلّه: أنّ احتمال الموت فيها أقوى، فانتظر.

و مع ذلك فإنّ للتعجب من عبده مجالاً، حيث إنّ ذكر قوله تعالى: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا) (٢)، و استدلّ به على مراده، ألما أنّه على خلاف مراده أدلّ؛ لأنّ المعنى: الله يتوفّى و يقبض الأرواح حين موتها، و يقبض كذلك الأنفس التى لم تمت فى منامها، فيتحصّل بذلك: أنّ الموت قسيم للنوم، و أنّ مقسمهما هو التوفّى، فتوفّى الأنفس تارة يكون فى الموت فتقبض و لا- تعود إلى البدن، و أخرى يكون فى النوم فتعود إلى البدن. و الظاهر أنّه غفل فى تفسير الآيه بذلك، فعَلِطَ حينئذٍ و استنتج ما استنتج.

فتحصّل من ذلك: أنّ الإمامة بمعناها الظاهري هي الإمامة الحقيقية، و ليست الإنامه، فما اخترناه هو مختار القوم، و هذا ما أشار إليه البلاغى فى تفسيره، و أيّده بما نقله عن الامام الصادق ٧ فى ذلك، و ما نقله صاحب الدرّ المنثور عن أمير المؤمنين ٧. (٣)

ص: ٢٧٩

١- المنار ٣/٥٠.

٢- الزمر ٤٢.

٣- الدرّ المنثور ١: ٣٣٢.

ثم قال: و لكنّ المفسّر المصرى المعاصر قال ما حاصله: «انّ الإمامته و الموت هنا عبارته عن فقد الحسّ و الإدراك، و هو المسمّى بالسبات، لا مفارقة الروح عن البدن» (١)

قوله تعالى: (قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ).

الظاهر من سياق الآية: أنّ القائل هو الله تبارك و تعالى؛ لأنّ فاعل الإمامته و البعث هو الله؛ فيكون كذلك فاعل «قال» أيضاً هو الله، و يدلّ عليه قوله تعالى فى ذيل الآية: (وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ...) فالتأمّل فى صدر الآية و ذيلها يوجب الإيقان بذلك بدون تحسّس بشي.

و جاء فى المجمع: «فى التفسير أنّه سمع نداءً من السماء كم لبثت، يعنى فى ميبتك و منامك و قيل: انّ القائل له نبى، و قيل: ملك، و قيل: بعض المعمرين ممّن شاهده عند موته و إحيائه» (٢)

و ذكر الآلوسى هذه الاحتمالات فى تفسيره أيضاً، إلّا أنّه قال فى بدو كلامه: «و الظاهر أنّ القائل هو الله» (٣)

ثمّ انّ قوله: (لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) حاكٍ عن ترديده، و الوجه كما قيل: أنّه أماته الله صباحاً و أحياه آخر النهار، و كأنّه نظر الى الشمس قال يوماً ثمّ توجه إليها و أنّها تقرب الى الغروب قال: أو بعض يوم.

و قال الآلوسى: «انّ كلامه هنا من باب التقريب و التخمين» (٤)، و هو كلام وجيه.

ص: ٢٨٠

١- آلاء الرحمن ٢٣١.

٢- مجمع البيان ١-٢/٦٤٠.

٣- روح المعانى ٣: ٢٠.

٤- روح المعانى ٣: ١٩.

قوله تعالى: (بَل لَّبِثَتْ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ).

الآيه جواب عن قوله: (لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)، و كأنه يقول تعالى: أنك أخطأت في قولك، بل لبثت مائه عام، فالجواب يتضمن أنه أماته و لبث مائه سنه كذلك، و بعدها أعاد روحه إليه من دون أن يبلى بدنه، و حيث كان لاستبعاده ذلك مجالاً استشهد على قدرته لحفظه عن الإبلاء، بقوله: (فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ)، أى: لم يتغير، و كما أنّ الله حفظ الطعام و الشراب عن التغير و الفساد كذلك حفظ بدنك عن الفساد و التغير.

ثمّ استشهد على لبثه مائه سنه بقوله: (وَإِنظُرْ إِلَى حِمَارِكَ...) فالمعنى: و انظر الى حمارك فإنه قد فسد و تفرقت أجزاءه، فهذا دليل على لبثك مائه سنه، و دليل أيضاً على تفرق أجزاء الحمار و صيرورتها عظماً؛ لأنه لا يكون ذلك فى مدّه يوم او يومين.

و أما قوله تعالى: (وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا) ظاهر الآيه أنّها استشهد على لبثه مائه سنه، و هذا لا يصحّ إلا على فرض كون عظام الحمار متفرقة، و إلا فلو فرض بقاؤه مثل الطعام و الشراب بلا تغيير لا يصحّ الاستشهاد بها، و الحال أنّ ظاهر الآيه هو الاستشهاد.

و بتقريب آخر: لو كان الحمار غير متغير مثل الطعام و الشراب لم يكن لتكرار لفظ «انظر» وجه؛ حيث إنّ تكراره إنّما يصحّ لنقل الكلام من جهة الى جهة أخرى، فيكون المراد من كلمه «انظر» الثانيه لبيان: أنّ حمارك قد تفرقت أجزاءه و بادت عظامه، و من هنا قال البغدادى: «و كون المراد: انظر اليه سالماً فى مكانه كما ربطته حفظناه بلا ماءٍ و علف، كما حفظنا الطعام و الشراب، ليس بشىء، و لا يساعده المأثور».

و لعله أراد من قوله: (لَيْسَ بِشَيْءٍ) ما ذكرناه، و إلا يكن ادعاءً بلا دليل و حينئذٍ يكون قوله: و لا يساعده المأثور تأييداً لما ذكر.

و تحصيل من تمام ذلك: أن ظاهر الآيه بملاحظه ما ذكرناه أن الحمار قد تفرقت أجزاءه و بادت عظامه، إلا أنه قد فسّر بعض معاصرنا بخلاف ذلك، و قال: أن المعنى: «انظر الى حمارك سالماً في مكانه كما ربطته حفظناه بلا ماء و علف»، و قال: «أن حمل قوله تعالى: (وَإِنظُرْ إِلَى حِمَارِكَ) على عظام الحمار بلا قرينه، لا وجه له» (١) ثم شنع على المفسرين بما لا أستحسن نقله، و لا يخفى ما في قوله من الضعف و الفتور، و لعله لا يحتاج الى زياده توضيح و بيان بعد ما حررناه و بيّناه في تفسير الجمله.

بقي هنا بيان شيء في المقام، و هو معنى «يتسنه».

فقال الراغب في المفردات:

«السنه في أصلها طريقان: أحدهما: أن أصلها سنّه؛ لقولهم: سانهت فلاناً، أي: عاملته سنّه فسنّه، و قولهم: سنّيهه، و قيل: و منه: لم يتسنّه، أي: لم يتغير بمرّ السنين عليه، و لم تذهب طراوته، و قيل: أصله من الواو؛ لقولهم: سنوات و منه: سانيّت، و الهاء للوقف، نحو: كتابيه و حسابيه...». و قد أطال الكلام الفخر الرازي في تفسيره، إن شئت فراجع (٣١) (٢).

و أما قوله تعالى: (وَ لِنَجْعَلَك آيَةً لِلنَّاسِ).

فاعلم أن في عطف الجمله خلافاً بين المفسرين، و المعتمد عندنا أنه عطف على مقدر، و تقديره: فعلنا ذلك، أي أمتناك ثم بعثناك بعد مائه سنه؛ لترى كيف يحيى الله الموتى، و لنجعلك آيه للناس؛ فقوله: (وَ لِنَجْعَلَك) معطوف على «ترى كيف يحيى الله» المقدر في الكلام، كما جاء في تفسير آلاء الرحمن.

ثم قال: و هذا ظاهر من وجود واو العطف و سياق الكلام.

و في تفسير الجلالين: فعلنا ذلك لتعلم و لنجعلك. و لعله يريد ما ذكرناه، فعلى كلّ تقدير، الأظهر ما ذكرناه.

ص: ٢٨٢

١- پرتوی از قرآن.

٢- التفسير الكبير ٣٤:٧.

تفسير الآية: وَ أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ

و أما قوله تعالى: (وَ أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا):

فقرأ ابن كثير و نافع و أبو عمرو: «نشرها» بالراء بلا نقطه من الإنشار، و الباقون بالزاء المنقوطة. و فى المفردات: «النَّشْرُ: المرتفع من الأرض، و نَشَرَ فلانٌ: اذا قصد نَشْرًا، و منه: نَشَرَ فلانٌ عن مقرّه: نبا، و كلُّ ناب ناشز، قال: (وَ إِذَا قِيلَ انْشُرُوا فَانْشُرُوا) و يعبر عن الإحياء بالنشز و الإنشاز؛ لكونه ارتفاعاً بعد اتّضاع، قال: (وَ أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا)» (١)

و ظاهر كلامه هو: أنّ المعنى فى كيف ننشزها: كيف نحيتها، و ظاهر كلام المفسرين أنّ المراد منه هو رفع العظام و وصلها مع آخر ثم كسوها اللحم ثم الإحياء، كما فى تفسير الجلالين و غيره، و لانزم ذلك هو احياء العظام، و ظاهر كلام المفردات: أنّ المعنى نحى العظام، فكأنه أراد بذلك الكناية و المجاز، على نحو ما أشرنا إليه لأنّ لازم كلامه أنّ إكساء اللحم بعد الإحياء، و هذا غير مراد قطعاً.

فتحصّل أنّ ظاهر كلام الراغب لا يستقيم.

و أما العظام فقد اختلف فى المراد منها على ثلاثة أقوال:

١-عظام حماره.

٢-عظام نفسه.

٣-عظام أهل القرى.

أمّا الاحتمال الثالث فهوون جداً؛ لأنه لو كان إحياء أهل البلد محققاً فى الخارج لكان الأمر أمراً عظيماً، و يكون إحياءهم فى القرآن و الأخبار منعكساً بوضوح و تفصيل، و لا يكون لجعله تعالى إحياء فرد بعد الإماتة آية للناس، بل يكون إحياء أهل القرية آية للناس؛ لكون إحياء جمع كثير أدلّ على المقصود، فعدم جعله تعالى إحياء

ص: ٢٨٣

١- مفردات ألفاظ القرآن ٤٩٣.

أهل القرية آيه كاشف عن عدم إحيائهم، كما لا يخفى. و من هنا قال البلاغى: «و أمّا عظام أهل القرية فلم يعرف إحيائها» (1).

و أما الاحتمال الثانى - الذى نقل أنه تعالى أحيى رأسه و عينيه و كانت بقيته بدنه عظاماً نخره، فكان ينظر الى أجزاء عظام نفسه فرآها تجتمع و ينضمّ البعض الى بعضها - ففاسد قطعاً، و إن نقله أكثر المفسرين، و قال به قتاده و ابن زيد و الضحاك.

و الوجه فى فساده: أنه لو فرض أنه رأى عظامه نخره، ثم كساها لحماً، كيف أجاب بقوله: (لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)؟ و أنّ ظاهر القرآن لا يساعد على هذا القول أصلاً، و ظاهر الآيه بل صريحها هو: أنه تعالى أحياه ثم كلمه بقوله تعالى: (كَمْ لَبِثْتُ). و أجاب: (لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)، و بعد ذلك أمره بالنظر الى طعامه و شرابه و الى حماره، و آخر الأمر أمره بالنظر الى العظام؛ فهل يصح أن يكون الأمر بالنظر الى العظام هو النظر الى عظامه حين حياته و حين تكلمه؟! بل هذا احتمال بلا وجه، و بلا توجه إلى سياق الآيه، و هذا يتضح بأدنى تأمل.

فبعد بطلان هذين الاحتمالين يبقى فى البين الاحتمال الأول، و أنّ المراد: عظام حماره، فنقول: إنّ الأمر بالنظر فى الآيه قد تكرر فى ثلاث مرّات: المرّة الأولى هو قوله تعالى: (فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ) و هذا الأمر بلحاظ عدم تغير المنظور إليه.

و المرّة الثانية و هو قوله تعالى: (وَ انظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ) إنّما هو بلحاظ أنّ الحمار قد مات و بلى.

و المرّة الثالثة و هو قوله تعالى: (وَ انظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ) إنّما هو بلحاظ النظر الى كيفية إحياء الحمار و جمع عظامه و كسائها لحماً، و هذا واضح لا يخفى.

بقى فى المقام بيان شىء، و هو: أنّ بعض المفسرين من المتأخرين قال: «إنّ المراد من العظام: العظام التى فى الأبدان الحيه، فإنّها فى نمائها و اكتسائها باللحم من آيات

ص: ٢٨٤

البعث فإنّ الذى أعطاهما الرشد و النماء بالحياه لمحبي الموتى، و أنّه على كلّ شىء قدير، و ممّن صرّح بذلك هو رشيد رضا فى المنار، حيث قال: قال الأستاذ الامام: أنّه بعد أن أراه الآيه التى تكون حجه خاصه لمن رآها تبّهه الى الحجه العامه و الدليل الثابت العدى يمكن أن يحتجّ به على البعث فى كلّ زمان و مكان و هو سنّته تعالى فى تكوين الحيوان و إنشاء لحمه و عظمه؛ فالإنشاء معناه التقويه، و الانشاز معناه التنميه؛ لأنّ العدى ينمو يعلو و يرتفع، كأنه يقول: كما أطلعناك على بعض الآيات الخاصيه التى تدلّك على قدرتنا على البعث نهديك الى الآيه الكبرى العامه، و هى كيفيه التكوين، و أنّما كانت هى الآيه العامه؛ لأنّ القرآن يحتجّ بها على جميع الخلق» (١)

قلت: ما ذكره و إن استجوده البعض ممّن تأخّر عنه، ألا أنّه غير ظاهر من الآيه، بل هو استحسان صرف؛ لأنّ النظر أنّما يصحّ الأمر به فيما يكون المنظور إليه قابلاً للنظر، كقوله تعالى: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ). و أمّا فى المقام فلا يصحّ؛ فإنّ كساء العظم باللحم غير قابل للرؤيه.

ثمّ أنّه بعد اثبات الأمر بالإعجاز و أنّه تعالى يحيى الموتى يوم البعث كحيائه تعالى الرجل و حماره بالإعجاز لا يبقى محلّ لاثباته بأمر عادى، أعنى إنشاء اللحم فى العظام، بل يكون الاستدلال الثانى انتقالاً من القوى الى الضعيف، و هذا شىء غير صحيح فى مقام الاستدلال، كما لا يخفى.

و أمّا قوله تعالى: (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): فالمعنى: أنّه لما تبين له الإحياء بعد الإماتة على سبيل المشاهده قال: كنت عالماً من أوّل الأمر أنّ الله على كلّ شىء قدير، و هذا هو مراد الفخر، حيث قال: «و تأويله: أنّى قد علمت مشاهده ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال» (٢)

و لعلّ ما فى الميزان أحسن منه؛ حيث قال: «رجوع منه بعد التبيين الى علمه الذى كان معه قبل التبيين»، فعلى كلّ تقدير فإنّ الآيه فى مقام بيان أنّه كان عالماً بقدرته

ص: ٢٨٥

١- تفسير المنار ٣: ٥١.

٢- التفسير الكبير ٧: ٣٧.

فعلیه یكون ما تكلم من قوله: (أَنى يُحیی هذه اللہ بعد مؤزها) - من جهه أَنه خطر على نفسه كيف تحیی هذه؟- تعظیماً لا من باب التشکیك و التردید، أو كان ذلك من جهه کیفیه إحيائها و أَنه على أی وجه تُحیی؟ و على هذا يتضح أَنه ليس معنى الآیه أَنه لَمَّا تبین له الأمر حصل له العلم، و أَنه كان شاكاً قبل ذلك، و إلاً لكان حقّ الكلام أن يقول: لقد علمتُ أو الآن علمتُ، كما فى تفسیر البلاغی، حيث قال: «يعرف من أَنه لم يقل: الآن علمتُ، أَنه عالم بذلك، و أَنه يعلم بالعلم المستمرّ، و هذه المشاهدات تؤكّد علمه...»(1)

ص: ۲۸۶

۱- آلاء الرحمن ۲۳۲.

و هي قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) (١)

و قبل الخوض في البحث نبين مفردات الآيه:

قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ) أصله: ترى، فحذف آخرها أي «الألف» ب «لم» الجازمه، ثم تركت الهمزه للتخفيف و نقلت حركه الهمزه أى الفتحة إلى الراء الساكنه، و الكلمه من الرؤيه، و هى بمعنى العلم، كما فى المجمع، قال: (الرؤيه هنا بمعنى العلم، و معنى «ألم تر»: ألم تعلم، و هذه الألف ألف التوقيف (٢)، و «تر» متروكه الهمزه، أصله: ألم ترأ، من رأى يראى، مثل نأى ينأى، إلا أنهم على اسقاط الهمزه هنا للتخفيف) (٣)

و قال الزمخشري: تقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب و أخبار الأولين، و تعجيب من شأنهم، و يجوز أن يخاطب به من لم ير و لم يسمع؛ لأن هذا الكلام جرى مجرى المثل فى معنى التعجيب (٤)

قلت: لا- يبعد أن يكون المراد من قوله: «و تعجيب من شأنهم» أن هذا التقرير إنما يكون فى مقام التعجيب؛ ففى الآيه تقرير مع التعجيب، لا مجرد التعجيب؛ فعليه ما نسبه فى الميزان الى الزمخشري: بأنه يؤتى به فى مقام التعجيب (٥) ليس على ما ينبغى؛ لأن مراد الزمخشري هو التعجيب مع التقرير، كما هو ظاهر كلامه، فتأمل تجد ما قلناه.

ص: ٢٨٧

١- البقره ٢٤٣.

٢- و مراده من الألف: الهمزه فى «ألم»، و لعل مراده من التوقيف: التقرير.

٣- مجمع البيان ١: ٣٤٦

٤- الكشاف ١، ٢٨٦.

٥- الميزان ٢: ٢٧٩.

و ما نسبناه الى الزمخشري هو الظاهر من كلام البغدادي، بل كلامه صريح في ذلك، حيث قال: «هذه الكلمه قد تذكر لمن تقدّم علمه، فتكون للتعجب و التقرير و التذكير لمن علم بما يأتي، كالأخبار و أهل التواريخ، و قد تُذكر لمن لا يكون كذلك، فتكون لتعريفه و تعجيبه، و قد اشتهرت في ذلك حتى أُجريت مجرى المثل في هذا الباب؛ بأن شُبّه حال من لم ير الشيء بحال من رآه في أنه لا- ينبغي أن يخفى عليه، و أنه ينبغي أن يتعجب منه، ثم أجرى الكلام معه كما يجرى مع من رأى قصداً الى المبالغه في شهرته و عراقته في التعجب» (١)

بقي في المقام معنى «تري»، و قد يظهر من كلام أكثر المفسرين أنّ «تري» بمعنى تعلم، و المعنى: ألم تعلم، و هذا كما في تفسير مجمع البيان و البلاغى، و لا يخفى عليك أنّ هذا بعيد؛ لأنه يصير المعنى: ألم تعلم إلى الذين خرجوا من ديارهم...، و هو غير مراد قطعاً إلا أنّ يراد به: «ألم يصل علمك إلى الذين خرجوا...».

و من هنا نقول: إنّ الرؤيه إما بمعنى الإبصار فحينئذٍ يراد منه النظر و التوجه مجازاً؛ فالمعنى: ألم تنظر و تتوجه الى الذين خرجوا... و قال الراغب: (و اذا عدّى «رأيت» ب«الى» اقتضى معنى النظر المؤدى الى الاعتبار، نحو: ألم تر الى ربك) (٢)

و إما بمعنى الإدراك القلبي متضمناً معنى الوصول و الإنتهاء، و لهذا يتعدّى ب«الى» كما صرح بذلك في روح المعاني، فعلى كلّ تقدير لا وجه لتفسيره بمعنى العلم، كما في بعض التفاسير، و مع ذلك يجلو في النظر أنّ الأوّل يعنى «النظر» أوفق و أنسب لمرمى الآيه، و يظهر وجهه بالتأمل.

و أما قوله تعالى: (وَهُمْ أَلُوفٌ حَدَرَ الْمَوْتِ) فإنه قد وقع الخلاف في عددهم:

ف قيل: كانوا ثلاثه آلاف.

و قيل: ثمانيه آلاف.

ص: ٢٨٨

١- تفسير روح المعاني ٢: ١٣٨.

٢- مفردات ألفاظ القرآن ٢٠٩.

وقيل: عشرة آلاف.

وقيل: بضعة و ثلاثين ألفاً.

وقيل: أربعين ألفاً.

وقيل: سبعين ألفاً.

قال الطبرسى بعد نقل الأقوال: (و الذى يقضى به الظاهر أنهم كانوا أكثر من عشرة آلاف؛ لأنّ بناء «فعل» للكثرة، و هو ما زاد على العشرة، و ما نقص عنها يقال فيه: آلاف، يقال: عشرة آلاف، و لا يقال: عشرة ألوف) (١)

و القريب من ذلك كلام الألوسى بنحو أبسط، إن شئت فراجع كلامه.

قلت: ظاهر الآية فى صدد بيان أنّ قوماً كثيراً خرجوا من بلادهم و بيوتهم؛ حذراً من الموت و خوفاً منه.

و لا يخفى أنّ الجملة مشعره بنزول البلاء عليهم، و أنّه أهلكتهم.

و قد يقال: أنّهم فزوا من الجهاد، فقال لهم الله: موتوا، أى: أماتهم الله، و المراد أنّه أماتهم إعجازاً. و قيل: أخذهم الطاعون، و هو مدلول بعض الروايات.

و فى المجمع: (فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا) قيل فى معناه قولان:

أحدهما: أنّ معناه: أماتهم الله حقيقةً، كما يقال: قالت السماء فهطلت، معناه: فهطلت السماء؛.

قلت: إنّ مراد الطبرسى: أنّ «قال» التى فى الآية، و «قالت» التى فى المثال مستدرك، كما يشير إليه قوله استفتاحاً للفعل.

و الثانى: أنّ معناه: أماتهم بقول سمعته الملائكة لضرب من العبرة. و قال البلاغى: و إنّما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له: «كن فيكون»؛ فعبر عن ارادته التكوينية بالأمر بالموت، و بالكون اشاره الى أنّ قدرته لا تحتاج الى عمل و ممارسه مقدمات (٤٥) (٢)

ص: ٢٨٩

١- مجمع البيان ١-٢/٦٠٤.

٢- مجمع البيان ١-٢/٦٠٤ و ٦٠٥.

قلت: لعلّ كلامه مبني على المعنى الأوّل، وإلّا لا- يصحّ ظاهر كلامه. ثمّ إنّ الآية في مقام تحريض الناس على الجهاد، وأنّ الفرار من الموت لا- فائده فيه، وأنّه لو كتب عليهم القتل و الموت يموتون حتى وإن كانوا في بيوتهم، كما صرّح به في آيات أخر.

و أما قوله تعالى: (ثمّ أحياهم). فإنّ الإحياء، كما قيل: كان بدعاء نبيهم من الله تعالى؛ ليعثوا، فعاشوا مدّة مديده، و يدلّ عليه قوله تعالى: (إنّ الله لذو فضلٍ علىّ النّاسِ و لكنّ أكثر النّاسِ لا- يشكّرون) بناءً على أنّ المراد من النّاس في الآية هم الأموات الذين أحياهم الله.

و يؤيّد: ما رواه العياشي، عن حمّان بن أعين، عن أبي جعفر قال: قلت له: حدّثني عن قول الله عزّوجلّ: (ألّم تر إلىّ الذين...؟) قلت: أحياهم حتى نظر النّاس اليهم، ثمّ أماتهم من يومهم أو ردّهم الى الدنيا حتّى سكنوا الدور، و أكلوا الطعام، و نكحوا النّساء؟ قال: «بل ردّهم الله حتّى سكنوا الدور، و أكلوا الطعام، و نكحوا النّساء، و مكثوا بذلك ما شاء الله، ثمّ ماتوا بأجالهم».

و في البرهان بعد نقله هذا نقل عن الإحتجاج روايه، و نقل قبلها حديثاً مفصّلاً لا مجال لذكره، و إن شئت فراجع (1).

ثمّ إنّ قوله تعالى (إنّ الله لذو فضلٍ علىّ النّاسِ و لكنّ أكثر النّاسِ لا يشكّرون) و ان كان بياناً لحالهم - كما اشرنا اليه سابقاً - و أنّ المعنى: أنّه تعالى مع فضله عليهم أكثرهم لا- يشكرون، إلّا أنّه يستفاد منها الحكم العامّ، و ذلك من باب «إياك أعني و اسمعي يا جاره»، و من المحتمل أن يكون معنى: «إنّ الله لذو فضلٍ علىّ النّاسِ» جميعاً، و أراد به فضل الله علىّ بعضهم بإماتتهم ثمّ إحيائهم، و على البعض الأخر - بنقل قصّتهم - للعبه و الإنابه فالفضل منه عامّ، و لكنّ أكثر النّاس لا يشكرون، فافهم فأنّه دقيق.

ص: ٢٩٠

ثم إن ظاهر الآيه أنه أراد من الإمامته معناها الحقيقي، وهكذا الإحياء، وذلك على سبيل الإعجاز، ومع ذلك جاء في المنار بشيء عجيب، وساق الآيه مساق المثل، واليك نصه:

(وإنما يكون الإحياء بعد الموت، والكلام في القوم لا في أفراد لهم خصوصيه؛ لأن المراد بيان سنته تعالى في الأمم التي تجبن فلا تدافع العادين عليها، ومعنى حياه الأمم وموتها في عرف الناس جميعهم معروف، فمعنى موت اولئك القوم هو: أن العدو نكل بهم فأفنى قوتهم، وأزال استقلال أمتهم حتى صارت لا تعدد أمه، بأن تفرق شملها، وذهبت جامعتها، فكل من بقى من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم، مدغمين في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم. ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم. ذلك أن من رحمه الله تعالى في البلاء يصيب الناس أنه يكون تأديباً لهم، ومطهراً لنفوسهم مميّاً عرض لها من دنس الأخلاق الذميمة. أشعر الله أولئك القوم بسوء عاقبه الجبن والخوف والفشل والتخاذل بما أذاقهم من مرارتها، فجمعوا كلمتهم، ووثقوا رابطتهم، حتى عادت لهم وحدتهم قويّة، فاعتزوا وكثروا إلى أن خرجوا من ذلّ العبودية التي كانوا فيها إلى عزّ الاستقلال، فهذا معنى حياه الأمم وموتها، يموت قوم منهم باحتمال الظلم ويذل الآخرون حتى كأنهم أموات، إذ لا تصدر عنهم أعمال الأمم الحيّة، من حفظ سياج الوحده و حمايه البيضة، بتكافل أفراد الأمه و منعتهم، فيعتبر الباقون، فينهضون إلى تدارك ما فات، والاستعداد لما هو آتٍ، ويتعلمون من فعل عدوهم بهم كيف يدفعونه عنهم) (١)

نقد على المنار و يلاحظ عليه:

أولاً: أن الموت في قوله: (حذر الموت)، وكذا (موتوا) بمعنى واحد، والوجه فيه: أن الثاني تفرّيع على الأول، فعليه لو قلنا بما قاله يكون الموت في الأول

ص: ٢٩١

بمعناه الحقيقي، و في الثاني (موتوا) بمعناه المجازي، و هو بعيد جداً؛ لأنه يكون المعنى حينئذٍ: أنّ هؤلاء خرجوا من ديارهم حذر الموت و الهلاك، فقال لهم الله: عيشوا حياه الخزي و الذلّ، و هذا و ان كان يمكن تصحيحه بتوجيه الآ أنه خلاف الظاهر، فلا وجه للمصير اليه، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الضمير في قوله تعالى: (ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) يعود الى الذين أماتهم، فيصير المعنى: ثمّ أحيى الذين أماتهم من قبل، و هذا لا يصحّ الآ بحمل الموت و الحياه على معناهما الحقيقي، لا المجازي.

و التوجيه بما وجهه في المنار حيث قال: و النسبه اليهم مع أنّهم غيرهم أفراداً باعتبار كونهم أمّه واحده غير صحيح؛ لأنه مع فرض قبوله في بعض الموارد لا- يصحّ في المقام؛ لأنّ الملحوظ في الآيه هو الجمع (الألوف)، و ليس الحكم متوجّهاً الى القوم و الأمّه حتى يصحّ التوجيه، كما لا يخفى.

إذن لا وجه للمصير اليه الآ أن يمنع الاعجاز و خوارق العاده، فمع جواز الإعجاز لا وجه لتفسير الآيه بما ذكره.

ان قلت: أنّ الإعجاز في المقام لا يصحّ؛ لأنه تعالى أخبر في كتابه الكريم: (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى).

قلت: أنّ ذلك من أحكام نوع الانسان، فلا ينافي ذوقه مرّتين في بعض الموارد؛ لحكمه تقتضيه، كما في قصّه عزيز.

و أمّا ما قيل - كما في الميزان - «إنّ الحياه الدنيا لا تصير بتخلّل الموت حياتين»⁽¹⁾ ففيه ما لا يخفى؛ لأنه لا وجه لما ادّعاه مع وضوح صيرورتها حياتين واقعاً، و العرف شاهد على ذلك.

هذا، و قد استحسّن قول صاحب المنار بعض معاصرينا ممّن كتب في التفسير شيئاً، و قال: أنّ هذا المعنى صحيح و ان قلنا بالاعجاز؛ لأنّ الاعجاز أمر استثنائي، و لا يجوز لنا أن نحمل كلّ شيء على الاعجاز، و أطال الكلام حوله، الآ أنه لم يأت بشيء مقنع،

ص: ٢٩٢

و تحصل أنّ ما فُسر به الآية في المنار خلاف الظاهر، لا يصار اليه إلا بدليل و ليس هناك دليل.

ص: ٢٩٣

هي قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاغْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (١)

قوله تعالى: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى): الرؤيه هنا بمعنى النظر، لا بمعنى العلم؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن ساحه ابراهيم ٧ برى ٢ عن السؤال لطلب العلم؛ لأنه كان عالماً بإحيائه تعالى الموتى، و لا يصح في حقه هذا السؤال.

و الوجه الثاني: تعلق طلب الرؤيه بالكيفيه، لا- بأصل الإحياء، فهذا مثل قولنا: «كيف رأيت فلاناً»؛ فالسؤال راجع إلى كيفيه الإحياء، لا إلى أصله، فيناسب أن تكون الرؤيه بمعنى النظر، و هذا واضح جداً.

ثم إن هذا السؤال يمكن أن يكون على وجهين:

الأول: أن يكون سؤالاً عن كيفيه قبول الأجزاء الماديه للحياه و تجمّعها بعد التفرق و التبدد.

و بعبارة أخرى: أن الأجزاء كيف تقبل الحياه بعد تفرّقها؟

الثاني: عن كيفيه إفاضه الله تعالى الحياه على الأموات.

و بعبارة أخرى: السؤال أنما هو عن كيفيه تأثيره تعالى في الأموات بحيث يجعلها أحياء. و العلامه في الميزان اختار الثاني، و قال: «أنه لو أراد الأول لكان من الواجب أن يقول: كيف تحيي، بفتح التاء، و إثباته بالضم دليل على أنه سأله عن كيفيه إحيائه

تعالى». ثم استدللّ ثانياً: «أنه لو كان سؤاله عن كيفية قبول الأجزاء للحياه لم يكن لإجراء الأمر بيد ابراهيم وجهه، و يكفي في ذلك أن يريد الله إحياء شىء من الحيوان بعد موته»، و استدللّ ثالثاً بقوله: «فلأنه كان اللازم أن يختم الكلام بمثل أن يقال: و اعلم أنّ الله على كلّ شىء قدير...» (1)

و لنا أن نقول: أنّ سؤال ابراهيم ٧ كان عن أمرين معاً:

أحدهما: عن كيفية ولوج الروح بعد تفرّق أجزائها.

و ثانيهما: عن كيفية افاضه الروح الى البدن بعد خروجها، فابراهيم ٧ طلب أن يرى كيف يُفاض الروح ثانياً بعد خروجها؟ و كيف تدخل بعد تفرّق أجزائها؟ لأنّ العجب في دخولها بعد خروجها و بعد تفرّق أجزائها، فهذا لا بأس به، و لا يخفى أنّ هذا غير ما فرضه العلّامة، فراجع و تأمل.

و أمّا ما قاله العلّامة: أنّه لو أراد الأوّل لكان من الواجب أن يقول: كيف تحيي، بالفتح؟ و إثباته بالضم دليل على أنّه سأله عن كيفية إحيائه.

ففيه: أنّ كون «تحيي» في القرآن بالضمّ لا- دليل عليه، كيف و أنّ الإعراب و الحركات لم تكن في الأوائل، بل إنّما رُسم بها بعد مدّه.

و بعبارة أخرى: ليس لنا دليل قطعيّ على أنّه بالضمّ، و هذا واضح، و اختلاف القراء في قرائاتهم دليل عليه.

و أمّا ما ذكره ثانياً من أنّه لو كان سؤاله عن كيفية قبول الأجزاء الحياه لم يكن لإجراء الأمر بيد ابراهيم وجهه، فغير واضح، و لعلّ إجراء الأمر بيده ليكون أوفق للإطمئنان، و أوضح في مقام الجواب.

و أمّا ما استدللّ به ثالثاً بقوله: «فلأنه كان اللازم أن يختم الكلام بمثل أن يقال: و اعلم أنّ الله على كلّ شىء قدير» فهو أيضاً كسابقيه غير صحيح؛ لأنّ قوله: (عزيز حكيم) أنسب من الفرض الأوّل كما يظهر بالتأمل، مع أنّ العزّه تلازم القدره.

قال الراغب: «و العزيز الذي يقهّر و لا يقهّر، قال: أنّه هو العزيز الحكيم».

ص: ٢٩٥

قوله تعالى: (قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُوا قَال بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي):

إنَّ الاستفهام هنا للتقرير، فالمعنى: أنك قد آمنت بقدرتى بالإحياء من قبل، فما وجه السؤال فى إراءه الإحياء، قال ابراهيم: بلى آمنت بقدرتك، و إنما سؤالى عن ذلك لحصول الإطمئنان فى قلبى، و لا كلام فى هذا، بل الكلام فى معنى الاطمئنان القلبى؛ حيث إن ظاهر الكلام حاكٍ عن حصول نوع من الشكِّ و التردد لإبراهيم ٧، و من هنا قد يكثر السؤال عن ذلك، و قد أطال القوم البحث فيه بما لا مجال لذكره بتمامه، بل ننقل بعض الكلام، ثم نشير الى المختار.

و قبل الخوض فى ذلك نقول: إنَّ التدبّر فى الآيات يفيدنا أنه لم يحصل له ٧ الشكُّ أصلاً، كيف يكون ذلك و قد ذكر الله تعالى محاجته ٧ التى تبين ايمانه بالله تعالى و قدرته سبحانه على إحياء الموتى؟ حيث قال: (رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ)؛ فإنَّ كلامه هذا حاكٍ عن الايمان المطلق بقدرته تعالى للإحياء بلا تردد و شكِّ، و تقدّم فى أوّل البحث بعض الكلام فيه؛ فعليه يقع الكلام فقط فى معنى قوله تعالى: (و لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي)، و أنه ما المراد من اطمئنان قلبه، و لقد أطال العلّامة فى ذلك بما لا مجال لنقل كلامه بتمامه، فقال فى بدء كلامه: «قوله: لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي، مطلق يدلّ على كون مطلوبه ٧ من هذا السؤال حصول الاطمئنان المطلق، و قطع منابت كلّ خطور قلبى و اعراقه، الى أن قال: كما فى الأحكام الكليّة العقلية الحقّه من الأمور الخارجة عن المادّه الغائبه عن الحسّ...» (١)

و استنتج أخيراً بقوله: «فقد ظهر أنّ وجود الخواطر المنافية للعقائد اليقينيّة لا- ينافى الايمان و التصديق دائماً، غير أنّها تؤذى النفس و تسلب السكون و القرار منها، و لا يزول وجود هذه الخواطر إلّا بالحسّ أو المشاهده، و لذلك قيل: إنّ للمعانيه أثراً لا يوجد مع العلم...» (٢)

ص: ٢٩٦

١- الميزان ٢: ٢٧٣-٢٧٤.

٢- الميزان ٢: ٢٧٣-٢٧٤.

قلت: هذا القول و البيان و إن كان يُتراءى فى كلمات جملة من الكبار، مثل الطبرسى فى مجمعه، و الشيخ فى تبيانه، و غيرهما، إلا أن قولهم: «وجود الخواطر» فى أمثال الأنبياء: و خصوصاً فى أولى العزم منهم مشكل جداً، و إن لم يكن عروض هذه الخواطر لا- ينافى الايمان؛ حيث أنه ليس الكلام فى أن عروضها يضرّ بالايمان أم لا، بل الكلام فى أن عروضها يوجب النقص فى مقام الكاملين غير المعصومين فضلاً عنهم: و قد لا تسمح لنفسك أن تنسب عروض مثل هذه الخواطر التى يشم منها نوع من الترييد فى العقائد إلى عالم من أعلام الشيعة و كبارهم، فكيف إلى مثل ابراهيم ٧؟!

حيث قال على ٧: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً». و من المسلم أنه ليس من مختصات امير المؤمنين ٧، و كيف و قد يقال فى القرآن فى حق المؤمنين: (يا أيّها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية)؟! و هل تحتل بعد ذلك أن يكون فى قلب نبى هواجس و خواطر؟ حاشا و كلما، بل لا يتناسب ذلك مع ما جاء فى القرآن فى احتجاج ابراهيم ٧ على نمرود فى قوله: «ربى الذى يحيى و يميت...».

نعم، لهذا الوجه وجهه فى قول الحوارين لعيسى بن مريم ٧، حيث قالوا: (نريد أن نأكل منها و نطمئن قلوبنا و نعلم أن قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين) (١)

و على كل حال هذا المعنى و إن أفاده عدّة من الأعلام إلا أنه لا أتجاسر بهذا القول على مقام الأنبياء:.

هذا، و للآلوسى فى روح المعانى قول يعجبني نقله، و اليك نصّه: «و معنى الطمأنينه: سكون القلب عن الجولان فى كيفيات الإحياء المحتمله بظهور التصوير المشاهد، و عدم حصول هذه الطمأنينه قبل لا ينافى حصول الايمان بالقدره على الاحياء على أكمل الوجوه...» (٢)

ص: ٢٩٧

١- المائدة ١١٣.

٢- روح المعانى ٣: ٢٤.

و هذه العبارة أجود ما قيل في المقام؛ لعدم ورود ما أوردناه على قول العلامة وغيره؛ ولأنه نسب في كلامه جولان القلب و سكونه إلى كَيْفِيَّةِ الأحياء، لا إلى أصل الأحياء، كما ذهب إليه هؤلاء الأعلام.

و إذا تحرّر ذلك فلا بأس بتوضيح المقام، فأقول: الطمأنينه و الاطمئنان على ما قاله الراغب: «السكون بعد الانزعاج» (١)

و في لسان العرب: («الطمأنينه»: السكون، و اطمأنَّ الرجل اطمئناناً و طمأنينته، أي: سكن) (٢)

فعلم أنّ الاطمئنان هو سكون البال، و هذا واضح لا ريب فيه و لا اشكال، و كذا لا اشكال في ما يكون متعلّق الاطمئنان مذكوراً في الكلام؛ حيث يعلم حينئذٍ أنّ الاطمئنان أنّما يحصل من هذه الجهة، و أنّما الاشكال في ما يكون متعلّقه محذوفاً؛ لأنه لا بدّ من تقدير المتعلّق، و هذا كما في قوله تعالى: (أَلَا بِعِزِّ اللَّهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ) فهل معناه تطمئنّ القلوب عن الشكّ في الله كما قيل، أو أنّ المعنى: تطمئنّ القلوب عن التشويش و الاضطراب في الأمور الدنيوية؟ حيث إنّ من لا يعتقد بالله تبارك و تعالى و لم يكن ذاكرّاً له تعالى يكون عيشه في اضطراب و لا يسكن باله. و أمّا من كان معتقداً بالله و ذاكرّاً له و يكون الله وليّاً له فلا يرى فيه أيّ تشويش و اضطراب بالنسبه الى معاشه و مستقبل أمره فعليه يحمل الاطمئنان على اطمئنان القلوب عن التشويش و الاضطراب، و ذلك في كلّ مورد لم يذكر له متعلّق، إلّا أن يكون في البين قرينه على اراده خلاف ذلك.

فإذا علمت ذلك نقول: إنّ المراد من الاطمئنان في قوله: (لِيَطْمِئِنَّ قَلْبِي) هو سكون خاطر و عدم الاضطراب و التشويش في القلب، و هذا كما في قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مِلاَنِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمِئِنِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مَلَكاً رَّسُولاً) (٣)

ص: ٢٩٨

١- مفردات ألفاظ القرآن ٣٠٧.

٢- لسان العرب ١٣: ٢٦٧.

٣- الاسراء ٩٥.

و من المُسَلِّم أَن المراد هو الاطمئنان الذى هو مقابل الاضطراب و التشويش، كما هو كذلك فى قوله تعالى: (فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (١)؛ حيث أَن المراد أَنكم اذا كنتم فى اطمئنان و لم يكن فيكم اضطراب و تشويش من خوف هجوم العيود عليكم فاقموا الصلاه، و كذا قوله تعالى: (و مَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ و لِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ و مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) (٢)؛ حيث أَن المراد من قوله: «و لتطمئن» هو سكون خاطر و الاطمئنان بالغلبه بلا تشويش؛ بحيث إنهم بعد نزول الملائكه اطمأنوا بالغلبه على العدو.

فتحصّل من تمام ذلك: أَن المراد من اطمئنان قلبه ٧ هو: سكونه و عدم تشويشه و اضطرابه.

و أمّا ما هو ذلك الاضطراب و التشويش الذى كان ابراهيم ٧ بصدد إزالته؟ ففيه خفاء، فلا يبعد أَنه كان ابراهيم ٧ مشتاقاً ليرى ببصره إحياء تعالى، و هذا الشوق و الانتظار كان يؤذيه بدرجة أوجدت فى قلبه الاضطراب و التشويش، و من هنا يقال: الانتظار أشدّ من الموت، فقوله ٧ فى جوابه تعالى: (لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) لعلّه يريد هذا المعنى، فالمعنى أَن رؤيه الإحياء أنّما كانت لحصول السكون فى قلبه، و لإزالة التشويش و الاضطراب الحاصل من ذلك الانتظار لرؤيته احياء الموتى، و نيله الى ما كان ينتظر من عنايته تعالى.

و يقرب من هذا المعنى ما نقله الصدوق فى العيون، عن عليّ بن محمّد بن الجهم، قال: حضرت مجلس المأمون و عنده الرضا عليّ بن موسى، فقال له المأمون: يابن رسول الله، أليس من قولك: إنّ الأنبياء معصومون؟ قال: «بلى»، فسأله عن آيات من القرآن، فكان فيما سأله أن قال له: فأخبرنى عن قول الله: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِم تُوْمَن قَال بَلَىٰ و لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)؟ قال الرضا: إنّ الله تبارك و تعالى كان أوحى الى ابراهيم: أُنّى متخذ من عبادى خليلاً إن سألتنى إحياء

ص: ٢٩٩

١- النساء ١٠٣.

٢- آل عمران ١٢٦.

الموتى أحبته، فوقع في قلبه أنه ذلك الخليل، فقال: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي) بالخلة (١)

و أنت ترى أنّ الخبر يدلّ على أنّه ٧ كان في التشويش و الاضطراب و الميل و الانتظار لرؤيه الاحياء الموجب لحصول العلم بالخلة؛ فلا يصحّ ذلك الا بما ذكرنا من المعنى.

و تحصيل من تمام ذلك: أنّه لا وجه لحمل الاطمئنان على التشكيك بأصل إحيائه تعالى الموتى؛ لأنّ حمله على ذلك لا وجه له، مع أنّه بعيد عن ساحتها، بل المراد من الاطمئنان هو سكون القلب من التشويش و الاضطراب.

و أمّا متعلّق الاضطراب و التشويش، فالمختار عندنا-مع غصّ النظر عن الخبر- هو: أنّه ٧ كان مشتاقاً و مائلاً ليرى بعينه إحياءه تعالى، و كان هذا الميل سبباً لاضطراب قلبه، فطلب رؤيه إحياءه الموتى لسكون قلبه، و لعلّ ما في الخبر يؤول اليه، و الفارق: أنّ سبب طلبه في الروايه هو الخلة، و فيما ذكرنا هو كيفيّة الإحياء.

و إن أبيت عن ذلك كلّه فلا بدّ من المصير الى قول الآلوسى الذى تقدّم ذكره، و قال: «معنى الطمأنينه سكون القلب عن الجولان فى كَيْفِيَّاتِ الإحياء المحتمل بظهور التصوير المشاهد، و عدم حصول هذه الطمأنينه قبل لا ينافى حصول الايمان بالقدره على الاحياء على أكمل الوجوه»، و لعلّ صدر الآيه شاهد على ذلك، و ذلك لقوله تعالى: (كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ)؛ فإنّ السؤال عن كيفيه الإحياء دون أصله، كما لا يخفى.

قوله تعالى: (فَخُذْ أَرْبَعَهُ مِّنَ الطَّيْرِ).

وقع الخلاف فى المراد من تلك «الأربعة»، و أىّ الطيور هى؟

جاء فى المجمع: أنّه قيل: «أنّها الطاووس و الديك و الحمام و الغراب» (٢)

ص: ٣٠٠

١- تفسير البرهان ١: ٢٥٠.

٢- مجمع البيان ١: ٣٧٣.

و أشار العلامه فى الميزان الى بعض الأقوال و الروايات الوارده فيها، و عدّ منها «النسر و البَطّ و الهدهد و الصرد و النعامه و الوزّه و الغرنوق»، و قال فى آخر كلامه: «والذى يشترك فيه جميع الروايات و الأقوال الطاووس...» (١)

أقول: حيث لا طائل فى ذكر الأقوال و بيانها أعرضنا عن ذلك، و من أراد التفصيل فليراجع المطوّلات.

قوله تعالى: (فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ).

قال الفخر فى تفسيره: «ففيه قولان: الأوّل: أنه من: صرت الشىءَ أَصُورَةً: اذا أَمَلْتَهُ اليه...»، الى أن قال: (و على هذا التفسير يحصل فى الكلام محذوف، كأنه قيل: «أملهنّ اليك و قطعهنّ، ثم اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً، فحذف الجملة التى هى قطعهنّ؛ لدلاله الكلام عليه؛ لأنّ قوله: «ثم اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً» يدلّ على التقطيع)، ثم قال: «ان قيل: ما الفائدة فى أمره بضمّها الى نفسه بعد أن يأخذها؟ قلنا: الفائدة: أن يتأمل فيها و يعرف أشكالها و هيأتها لئلا تلتبس عليه بعد الإحياء، و لا يتوهم أنّها غير تلك.»

قلت: و لا يخفى ما فيه؛ فإنّه لا وجه لتوهم ابراهيم ٧ فى الطيور بعد أخذها بنفسه، و أنّه كانت هى هذه، أم لا؟

و هل يتوهم ذلك فى حقّ ابراهيم ٧ حتّى يؤمر - بعد أخذها - بالتأمل فيها و معرفه أشكالها و هيأتها؟

ثمّ قال: القول الثانى: و هو قول ابن عباس و سعيد بن جبیر و الحسن و مجاهد (صُرُّهُنَّ إِلَيْكَ) قطعهنّ، يقال: صار الشىءَ يَصُورُ صوراً: إذا قطعه، - إلى أن قال: - أجمع اهل التفسير على أنّ المراد بالآيه قطعهنّ، و أنّ ابراهيم ٧ قطع لحومها و ريشها و دمائها و خلط بعضها على بعض، غير أبى مسلم فإنّه أنكر ذلك، و قال: إنّ ابراهيم ٧ لمّا طلب إحياء الميّت من الله تعالى أراه الله تعالى مثلاً قرّب به الأمر اليه، و المراد بصرهنّ إليك: الإماله و التمرين على الإجابة، أى: فعوّد الطيور الأربعة أن تصير بحيث

ص: ٣٠١

إذا دعوتها أجابتك و أتتك، فإذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحداً حال حياته، ثم ادعهن يأتينك سعياً، والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الأرواح إلى الأجساد على سبيل السهولة، و أنكر القول بأن المراد منه: فقطعهن.

واحتج أبو مسلم على مقاله بوجه ثلاثة:

الأول: أن المشهور في اللغة في قوله «صرهن» املهن.

الثاني: أن قوله: «إليك» يناسب الميل، و لو اراد القطع لم يقل: إليك.

الثالث: أن الضمير في قوله: (ثم ادعهن) عائد إليها «الطيور»، لا الأجزاء.

واحتج القائلون بالقول المشهور بأمور، أهمها: ما أفاده بقوله: و الرابع: أن قوله: (ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا) يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءاً جزءاً، و أطال الكلام نقضاً و إبراماً بما لا مجال لنقله و نقده، و هو مع ذلك أتم المسألة بنوع من التردد، و إن شئت فراجع كلامه (١).

و للأوسى في تفسيره كلام في المقام يعجبنى نقله، فإنه بعد نقل قول أبي مسلم قال: «و لا يخفى أن هذا خلاف إجماع المسلمين، و ضرب من الهذيان لا يركن إليه أرباب الدين، و عدول عما يقتضيه ظاهر الآيه المؤيد بالأخبار و الآثار الراجحة إلى ما تمجّه الاسماع، و لا يدعو إليه داع، فالحق أتباع الجماعه، و يد الله مع الجماعه».

و اذا تحرّر ذلك فلا بأس بالإشارة إلى بعض ما ينبغي ذكره في المقام لتتميم الفائدة، و هو: أن عمده دليل أبي مسلم هي أن تعديه «صرهن» ب «إلى» يناسب أن يكون بمعنى الميل.

و أجاب عنه بعضهم: أن «إليك» متعلق بقوله «فخذ»، فيصير المعنى: فخذ أربعة من الطير إليك فصرهن، أى قطعهن.

قلت: هذا المعنى و إن كان لا بأس به في نفسه إلا أن استفاده هذا المعنى من الآيه بعيدة جداً؛ لعدم القرينه، ثم لازمه أن يكون في الآيه تقديم و تأخير، و هو تقديم

ص: ٣٠٢

«صرهنّ» و تأخير «إليك»، و هذا بلا وجه، مع أنّ «إليك» و نحوه ممّا يقدّم على موضعه، و أمّا التأخير فلا، بل لا وجه لذلك مع لحاظ الفاء العاطفه التي هي للتفريع والترتيب في «فصرهنّ».

والمتحصّل: أنّ ما أفيد في الجواب لا وجه له، بل لا يصحّ.

و قد يقال: إنّ «إليك» متعلّق بمحذوف، و هو ضُمّ، أي: ضمّها إليك، و الوجه في ذلك: أنّ المقصود من الآية: أنّ ابراهيم ٧ قد أمر بأخذ أربعه من الطير ثمّ قَطَعَهُنَّ و جعلها جزءاً جزءاً و قطعه قطعه، و هذا يتصوّر على وجهين:

الوجه الأوّل: أن يُقَطَّعَها و يجعل كلّ جزء منها في مكان.

و الوجه الثاني: أن يجمعها بعد تقطّعها في مكان واحد، ثمّ يفرّقها و يجعل كلّ جزء منها فوق جبل، و هذا هو المراد في المقام و أنّ ابراهيم ٧ أمر بذبّحها و تقطيعها ثمّ جمعها عنده، بخلط أجزاء كلّ واحد منها مع آخر، بحيث لا يعرف أجزاءها، ثمّ أمر أن يجعل على رأس كلّ جبل جزءاً من هذا المجموع، و هذا الوجه عندى لا بأس به، و هو المختار في تفسير الآية، فعليه يكون «صرهنّ» بمعنى اجعلها قطعاً قطعاً، و يحتاج الى تقدير لفظ «ضُمّ» ليكون المعنى: ضمّها إليك.

و أمّا قول أبي مسلم من تفسير الآية على التمثيل و التقريب فقد تقدّم ممّا ما يغنى في فساده.

فلا يسمع إلى ما ذكره في المنار: وخالفهم ابو مسلم المفسّر الشهير فقال ليس في الكلام ما يدلّ على أنّه فعل ذلك وما كلّ أمر يقصد به الامتثال فإنّ من الخبر ما يأتي بصيغه الأمر لاسيّما اذا اريد زياده البيان كما اذا سألك سائل كيف يصنع الحَبْر مثلاً؟ فتقول خذ كذا وكذا وافعل به كذا وكذايكن حَبْرًا. تريد هذه كَيْفِيَّتَهُ ولا تعنى تكليفه صنع الحَبْر بالفعل. قال و في القرآن كثير من الأمر الذي يراد به الخَبْر و الكلام ههنا مثل لإحياء الموتى. و معناه خذ أربعه من الطير فضمها إليك و آنسها بك حتى تأنس وتصير بحيث تجيب دعوتك فإنّ الطيور من أشدّ الحيوان استعداداً لذلك ثمّ اجعل كلّ واحد منها على جبل ثمّ ادعها فإنّها تسرع إليك لا يمنعها تفرّق امكنتها و بعدها من ذلك، كذلك أمُرُ رَبِّكَ إذا أراد إحياء الموتى يدعوهم بكلمه التكوين «كونوا أحياء»

فيكونوا أحياء كما كان شأنه في بدء الخلق، اذ قال للسَّموات و الأرض اثتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. هذا ما تجلى به تفسير ابي مسلم، و قد أورده الرازي في تفسيره و قال: والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الأرواح الى الأجساد على سبيل السهولة (١).

ولعلّ مصيرهم الى ذلك لتحاشيهم عن الاعجاز في أمثال المقام وقد قلنا إنّ ذلك منهم غير مسموع بل ممنوع بعد ظهور القرآن فيه، مع استفاضه الروايات عليه .

هذا بعض ما يتعلّق ببيان الآيه، و قد أعرضنا عن الإطاله لضيق المجال، ومن أراد التفصيل فليراجع كتب القوم و تفسيرهم.

ص: ٣٠٤

١- المنار ٣: ٥٥-٥٦.

و هي قوله تعالى: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا * إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِتْرِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا * نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى) (١)

أقول: قبل الخوض في البحث عن تفسير هذه الآيات لابد من التعرّض لبعض الأمور:

الأمر الأول: إشاره اجماليه إلى شأن نزولها، فاعلم أنّه قد وردت أخبار عديده، و جملتها تحكى أنّه قد سألت قريش بإشاره من اليهود النبي ٩ عن مسائل ثلاث يختبرون بها صدقه في دعوى النبوه، و هي:

١ - سألوه عن فتيه ذهبوا في الدهر (٢) الأول ما كان أمرهم؟ فإنّه قد كان لهم حديث عجيب!

٢ - و سألوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض و مغاربها ما كان نبؤه؟

٣ - و سألوه عن الروح ما هي؟ و هذا الأمر واضح لا يحتاج الى الإطاله في الكلام.

الأمر الثاني: أنّ قصّه أصحاب الكهف و الرقيم هل هي قصّه واحده كما عليه جملة من المفسّرين، أو قصّيتان، كما يظهر من البعض الآخر؟

ص: ٣٠٥

١- الكهف ٩-١٣.

٢- و يظهر من كلام الطريحي في مجمعه، في مادّه كهف: أنّهم كانوا في الفتره بين عيسى بن مريم و محمد ٩.

و روى فى الدرّ المنثور قصّه الرقيم تفصيلاً. و قد تكلم القرآن فى احدهما مفصلاً سيأتى نقله، و ترك الأخرى و لم يشر إليها لا تفصيلاً و لا اجمالاً.

أقول إنّ أسلوب القرآن يأبى أن يظنّ بأنّه قد اشير إليها أولاً بقصّتين ثمّ ذكر واحده و ترك الأخرى، فالأظهر كما هو معلوم من أكثر الروايات أنّهما قصّه واحده، و أنّ أصحاب الكهف هم أصحاب الرقيم، و يؤيّدّه: ما يأتى نقله من أنّ المراد من قوله: «الرقيم»: هو منطقه الرجيب، و هى قرية قريبه من مدينه عمان عاصمه الاردن.

ص: ٣٠٦

الأمر الثالث: أنه قد وقع الخلاف في مكان كهفهم، وقد ذكروا أمكنه عديده تبلغ العشره، و نشير الى بعض منها:

الأول: كهف أفسوس، و أفسوس مدينه خربه أثريه واقعه في تركيا على مسافه (٧٣) كيلومتراً من بلده ازمير، و الكهف يقع على مسافه كيلومتر واحد او اقل من أفسوس، و هذا الكهف وسيع فيه مئات من القبور، و هو كائن في سفح جبل و بابه في الجهه الشماليه الشرقيه، و ليس فيه أثر لمسجد أو لصومعه أو لكنيسه، و هذا هو الكهف المعروف عند النصارى، و قد ورد ذكره في روايات المسلمين.

وجاء في تفسير الميزان: «و هذا الكهف على الرغم من شهرته البالغه أنه لا ينطبق عليه ما ورد في الكتاب العزيز من المشخصات...» (١) ثم تكلم في نقضه و إبرامه بما يطول ذكره، فمن أراد فليراجع هنا و يأتي البحث حوله اجمالاً.

الثاني: كهف رجب، و هذا الكهف واقع على مسافه ثمانيه كيلومترات من مدينه عمان عاصمه الاردن، بالقرب من قريه تسمى رجبياً، و الكهف في جبل محفور على صخره في السفح الجنوبي منه، و أطرافه من الجانبين الشرقي و الغربي مفتوحه يقع عليها شعاع الشمس منها.

و في الميزان بعد نقله هذا القول و الكلام حوله قال: «والحق أن مشخصات كهف أهل الكهف أوضح انطباقاً على هذا الكهف من غيره» (٢)

و ربّما يقال: إن الرجب هو ما ذكره بلفظ «الرقيم» في القرآن، و قد تذكر له مؤيّدات لا مجال لذكرها.

الثالث: كهف جبل قاسيون بالقرب من الصالحية بالشام ينسب إلى أصحاب الكهف.

ص: ٣٠٧

١- الميزان ١٣ / ٣١٤.

٢- تفسير الميزان ١٣ / ٣٢.

الرابع: كهف بالبراء فى بلاد فلسطين ينسبونه إلى أصحاب الكهف.

الخامس: كهف فى شبه جزيره الاسكندنافية من اوروبا الشماليه....

أقول: و لا يهمننا التحقيق حوله؛ لأنّ اطاله البحث بذلك تطويل بلا طائل، و لا ثمره فيها، مع أنّها لا يتجاوز الظنّ، كما لا يخفى على أهل التحقيق، و مع ذلك يأتى منّا ما يتعلّق بالمقام. و إذا تحرّر ذلك فلا بأس بتفسير الآيات بتمامها؛ لأنّ فيها تمام الفائدة، و إن كان الكلام فى هذه الآيات خارجاً عن محلّ البحث.

فنقول: إنّ تعالى أشار أوّلاً الى ذكر أحوالهم إجمالاً كبراعه الاستهلال، ثم شرع بتفصيل ذلك، أمّا الإشاره الإجماليه إلى ذلك: فهى خمس آيات تناولناها فى أوّل البحث، و بعد ذلك شرع فى التفصيل بقوله جلّ شأنه: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى).

ص: ٣٠٨

فلنشرع فى الآيات من أولها إلى تمام القصه فنقول:

أما قوله تعالى: (أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا).

فـ «أم» بمعنى بل للإضراب مع تضمّنها لمعنى الإستفهام.

قال أبو البقاء: («أم» كلمه تفيد الإستفهام...)، الى أن قال: (و «أم» المتصله لطلب التصوّر، و المنقطعه لطلب التصديق، و المتصله تفيد معنى واحداً و المنقطعه تفيد معنيين غالباً، و هما: الإضراب و الاستفهام) (١).

و يظهر من بعض المفسّرين أنّ «أم» هذا متضمّن للإستفهام الإنكارى، فإنّه بعد تفسير الآيه قال: أى لا تحسب يا محمد ٩ إنّ قصه أصحاب الكهف و الرقيم... (٢)

و نحوه قول الفخر الرازى، فإنّه قال: «فلا تحسبنّ ذلك فإنّ آياتنا كلها عجب» (٣)، و هذا الكلام أوفق فى المقام، كما لا يخفى على المتأمل.

و ليعلم أنّ ظاهر لفظ الخطاب و إن كان للنبي ٩ إلما أنّه فى المعنى لقوم من اليهود، حيث تصوّروا أنّ إيمانهم ثمّ إحياءهم بعد مده كانا أمرين عجيبين، كما أشرنا إليه فى الأمر الأوّل، فعليه يكون معنى «أم» للاستفهام الإنكارى.

و الكهف: هو المغاره فى الجبل، إلّا أنّه أوسع منها، فإذا صغر فهو غارٌ، كما فى لسان العرب.

و قال الآلوسى: «الكهف: النقب المتسع فى الجبل، فإن لم يكن واسعاً فهو غارٌ» (٤).

أما الرقيم ففيه أقوال لا بأس بالإشاره إليها اجمالاً:

ص: ٣٠٩

١- كليات أبى البقاء: فصل الألف و الميم ص ١٥٢، ع ١.

٢- تفسير الطنطاوى ٩: ١٢٥.

٣- تفسير الفخر الرازى ٢١: ٨١.

٤- روح المعانى ١٩٣/١٥.

القول الأول: إِنَّ الرقيم اسم كلبهم الذى كان معهم،

القول الثانى: إِنَّه اسم البلد الذى خرجوا منه،

القول الثالث: إِنَّه اسم الجبل الذى فيه الكهف،

القول الرابع: إِنَّه اسم للوادرى الذى فيه الكهف،

القول الخامس: إِنَّه اسم اللوح المنقوش فيه قصتهم.

ثم يقع الكلام فى المراد من ذلك اللوح:

فقيل: إِنَّه لوح من حجاره كتبوا فيه قصه أصحاب الكهف، ثم وضعوه على باب الكهف.

وقيل: إِنَّه جعل على خزينه من خزائن الملوك؛ لأنه من عجائب الأمور.

وقد يقال: إِنَّه لوح من ذهب كتب فيه ذلك، و كان تحت الجدار الذى أقامه الخضر ٧.

القول السادس: إِنَّ أصحاب الرقيم ثلاثه رجال دخلوا الغار و انسدّ عليهم، فدعا كل واحد منهم بما عمل لله خالصاً ففرج عنهم، كما فى المجمع، و نقل القصه فى الدر المنثور مفصلاً (١)

إجمال القصه: أن قوماً - وهم ثلاثه رجال - خرجوا يرتادون لأهلهم، فأخذتهم السماء، فأووا الى الكهف، فسقطت صخره من أعلى الجبل و سدّت بابه.

فقال بعضهم لبعض: لىذكر كل منا شيئاً من عمله الصالح، و ليدع الله به لعله يفرج عنا، فذكر واحد منهم عمله لوجه الله و دعا الله به، فتنحّت الصخره قدر ما دخل عليهم الضوء، ثم الثانى، فتنحّت حتى تعارفوا، ثم الثالث، ففرج الله عنهم فخرجوا، رواه النعمان بن بشير مرفوعاً عن النبى ٩، كما عن الدر المنثور، هذا إجمال القول فيها و أمّا التحقيق حولها فليس بمهم، و إن كان الأظهر عندنا هو القول الثانى، و عند العلامة هو الأول.

ص: ٣١٠

و أما قوله تعالى: (كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا).

فاعلم أنّ العجب: حاله تعرض الانسان عند الجهل بسبب شىء. و لا يخفى أنّ هذا الرأى غير مناسب فى المقام، بل المراد منه فى المقام هو الشىء الذى يتعجب منه.

و بعبارة أخرى: ليس المراد فى المقام المسبب، أى الحالة التى تعرض للإنسان، بل المراد هو السبب، و هو الشىء الذى يتعجب منه، و يؤتيده ما فى المفردات، فإنه بعد تفسير العجب بالحاله قال: و يقال للشىء الذى يتعجب منه عجب، و لما لم يعهد مثله عجب قال تعالى: (أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا...)(١) إلى أن قال: (كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا)(٢)، ثم قال: أى ليس ذلك فى نهايه العجب، بل فى أمورنا ما هو أعظم و أعجب منه (٣)

فقوله: «و يقال للشىء الذى يتعجب منه: عجب» صريح فى ما قلناه، حيث فسّر الآية بما يتعجب منه، و هذا واضح لا حاجة إلى الاطاله و البيان.

ثم إنّ فى تركيب الجملة (كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا) أوجهًا:

الوجه الأول: أنّ «عجبًا» خبر ل- «كان»، و «من آياتنا» حال منه.

الوجه الثانى: أنّ «عجبًا» و «من آياتنا» خبران.

الوجه الثالث: أنّ «عجبًا» حال من الضمير فى الجار و المجرور.

و الوجهان الأخيران منقولان عن أبى البقاء (٤)، و على أى تقدير فإنّ المعنى: أتحسب أنّ نومهم ذلك فى مدّه مديده ثمّ إيقاظهم أو إحياءهم من آياتنا و دلائلنا العجيبه فقط؟ بل أصل الخلقه أعجب منه!

بقى شىء، و هو ما وجه الإرتباط بين الآيه و بين ما قبلها، بناء على أنّ «أم» للإعراض، أى: للإضراب و أنّ الإعراض هنا عن أى شىء؟

ص: ٣١١

١- يونس ٢.

٢- الكهف ٩.

٣- مفردات ألفاظ القرآن ٣٢٢.

٤- راجع التبيان فى إعراب القرآن ١٥٣:٢. إملاء ما من به الرحمن ٩٩:٢.

أقول: قد قرّنا فى بعض مباحثنا أنّ القرآن ليس كتأليف المؤلفين حتى يراعى فيها الارتباط و المناسبه بما قبلها، و كم من آيه من الآيات لا ارتباط لها بما قبلها، بل حتى بما بعدها أيضاً، و إنّما جيئت فى ذيل آيه أو وسطها لحكمه تقتضى إتيانها فيها، كما فى آيه التطهير، فقد حرّنا فى محلّه أنّه من المحتمل كونها آيه مستقلّه غير مرتبطه بما قبلها، و إنّما أدرجت فى الآيات المرتبطه بنساء النبي ٩؛ روماً لحفظ الآيه من أيدي التلاعب و التحريف. و الحاصل أنّه ليس لنا حاجه إلى بيان الارتباط.

فإن قلت: فعلى ذلك فما وجه الاتيان ب «أم» الداله على الإضراب، فإنّ الإضراب يحكى عن الإعراض عن شىء قد سبق ذكره؟

قلت: نعم، و هذا لا كلام فيه، إلّا أنّه لا يجب أن يذكر فى الظاهر، و لعلّ هذا إعراض عن قول قد قيل فى وقت النزول، و هو ما ذكروه فى شأن النزول من أنّ اليهود قالوا لقريش: «اسئلوه عن فتية ذهبوا فى الدهر الأوّل ما كان أمرهم؟ فإنّه قد كان لهم حديث عجيب». فعليه يكون معنى الإعراض واضحاً، بلا حاجه إلى بيان الارتباط فى نفس الآيات.

و إن أبيت أنّ ذلك، و أردت بيان الارتباط بما قبلها فى القرآن فنقول: أحسن ما يقال فى تصوير الارتباط: أنّ قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا مِا عَلَى الْمَأْرُضِ زِينَةً لَهَا لِيُنْبَأُ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا * وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرْزًا) (١) يدلّ على أنّه تعالى جعل ما على الأرض من النباتات و الحيوانات و الجمادات زينه للأرض؛ لاختبار الإنسان و أنّ أيهم أحسن عملاً، و بعد ذلك يجعل الأرض مسطحهً سوّيهً صعيداً جرزاً، لا شىء فيها من النبات و الأشجار و غيرهما، فيذرّها قاعاً صاففاً لا ترى فيها عوجاً و لا أمّتاً. و من المسلّم أنّ هذا شىء عظيم و عجيب، و حيث إنّ علماء اليهود يحسبون أنّ قصّه أصحاب الكهف أمرٌ عجيبٌ، فيقول تعالى رداً على ذلك: أ ذلك عجيب أم إحياء اصحاب الكهف!؟

ص: ٣١٢

ثم لا يخفى عليك أنّ تفسير قوله تعالى: (وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَيْحَةً جُزْأً) بذلك حقيقة لا مجاز، وإن كان يظهر من كلام العلماء أنّها من الاستعارة بالكناية، فقال: وقد ظهر ممّا تقدم أنّ قوله: (وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَيْحَةً جُزْأً) من الاستعارة بالكناية، والمراد به قطع رابطة التعلق بين الإنسان وبين أمتعته الحياه الدنيا ممّا على الأرض (١).

وفيه ما لا يخفى؛ لعدم حسن التعبير ب- (وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَيْحَةً جُزْأً)، وإرادته قطع ارتباط الإنسان عن أمتعته الدنيا، وإنّ ذلك بعيد عن فهم العرف، ولا احتمال أن يذهب إليه أحد، وإن كان يظهر من كلامه أنّ به قائلًا. نعم، نتيجته جعلها جزراً أن يقطع رابطة تعلق الإنسان بأمتعته، إلّا أنّه شيء آخر، لا أنّه مفهوم اللفظ بالكناية، فافهم.

قوله تعالى: (إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ).

قال الراغب: «تقول: أوى إلى كذا: انضم إليه...»، إلى أن قال: «قال عزّ وجل: (إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ) (٢)، وقال تعالى: (سَأْوَى إِلَى جَبَلٍ) (٣) و«الأوى»: الإلتجاء، وبه قال في المجمع في مقام التفسير، إلّا أنّه قال في بحث اللغة: «الأوى الرجوع» (٤)، وبين كلاميه نوع تهافت، ولا يبعد أن يكون الرجوع أصلاً في اللغة وأنّ الملتجى يرجع إليه، ولعلّ كلام الراغب إشارة إلى ذلك المعنى، حيث قال: «أَوَيْتُ لَهُ: رَحِمْتُهُ أَوْيًّا وَإِيَّاهُ وَمَأْوِيَهُ وَمَأْوَاهُ، وَتَحْقِيقُهُ: رَجَعْتُ إِلَيْهِ بِقَلْبِي» (٥).

وأمّا العامل في «إذ» فمن المحتمل أن يكون قوله: «حسبت» أو «عجباً».

ص: ٣١٣

١- الميزان ١٣/٢٤١.

٢- مفردات ألفاظ القرآن ٣٤.

٣- هود ٤٣.

٤- مجمع البيان ٥-٦: ٦٩٥، السطر الأخير.

٥- مفردات ألفاظ القرآن ٣٤.

و فى المجمع (١): جعله متعلقاً بمقدّر، و هو «اذكر»، و هو و إن كان حسناً فى غير مورد لكنّ المقام لا يناسبه؛ لقوله: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ)؛ لأنّ نقل القصّه بالإجمال بقوله: (إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ) و بالتفصيل أخرى بقوله: (نحن نقصّ عليك)، ظاهرٌ فى أنّ رسول الله ٩ لم يكن مطلعاً على القصّه قبل الإخبار بها، فعليه لا معنى لتقدير «اذكر»، كما لا يخفى، و ستأتى الإشارة إليه.

و «فتيه» جمع فتى الذى بمعنى الشاب، و فى المفردات: «الفتى: الطرىّ من الشباب، و الأنتى: فتاه...»، إلى أن قال: «و جمع الفتى: فتية و فتیان»، و نحوه فى لسان العرب (٢).

قلت: قد استعمل لفظ «الفتى» فى غير هذا المعنى مجازاً، و يقال: فتى و فتاه، و يراد منهما تاره: العبد و الأمه، كما فى قوله تعالى: (وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ) (٣) أى مماليكه، و قوله (وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ) (٤) أى إمائكم. و تاره اخرى بمعنى الخادم، كما فى قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ) (٥)؛ إذ المراد منه يوشع بن نون، و كان يلزمه فى السفر و يخدمه. و تاره ثالثه يراد منه: من فيه الفتوه.

و فى لسان العرب: «ليس الفتى بمعنى الشابّ و الحدث، إنّما هو بمعنى الكامل الجزل من الرجال» (٦).

و فى كليّات أبى البقاء: «الفتى بالقصر: الشابّ الكريم و السخىّ الكريم، و بالمدّ الشباب» (٧)، و الظاهر أنّه أراد بالسخىّ الكريم: الفتوه، و يؤيده: ما نقل عن النبىّ ٩: «أنا الفتى، ابن الفتى، أخو الفتى» (٨)، حيث إنّ المناسب فى كلامه كونه بمعنى الفتوه،

ص: ٣١٤

١- مجمع البيان ٥-٦: ٦٩٨، سطر ٢.

٢- مفردات ألفاظ القرآن ٣٧٣/٣٧٢.

٣- يوسف ٣٦.

٤- النور ٣٣.

٥- الكهف ٦٠.

٦- لسان العرب ج ١٠.

٧- كليّات أبى البقاء: فصل الفاء ٥٨٦، ع ٢.

٨- معانى الأخبار ١١٨.

والمراد من الثاني «ابن الفتى» على ما قيل: إبراهيم ٧، و من الثالث «أخو الفتى» على بن أبي طالب ٧.

نعم، من المحتمل أن يكون المراد من الفتى فى الثانى فى قوله: «ابن الفتى»: الشاب، بلحاظ قوله تعالى (قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ) (١)، و كذلك فى الثالث أيضاً، كما فى قوله: «لا فتى إلّا على، لا سيف إلّا ذوالفقار» (٢)

و إذا تحرّر ذلك فأقول: و من المحتمل أن يكون المراد من الفتية: الشباب، و من الممكن كونهم كذلك، كما أنّه من المحتمل قوياً أن يكون المراد الفتوة، و إليه اشار الطريحي بقوله: «إنهم فتية آمنوا برّبهم: أى شباب و أحداث آمنوا برّبهم حكم الله لهم بالفتوة حين آمنوا بلا واسطه» و به فسر أبو الفتوح فى تفسيره بقوله: «ياد كن اى محمد ٩ چون آن جوانمردان يار غار شدند...» (٣)

فتحصّل من ذلك: أنّه إذ التجأ من فيهم الفتوة، و هم المؤمنون بالله الى الكهف، بعد أن اضطروا و تقطعت بهم السبل، فقالوا: (رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً)، و التقييد بقوله: (مِن لَّدُنكَ) إنّما هو لبيان كمال انقطاعهم عن غيره تعالى، و عدم طمعهم بالرحمة إلّا منه تعالى. ثم قولهم بعد ذلك: (وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا) إنّما كان ذلك لجهلهم بعاقبه أمرهم، حيث كان سلطان زمانهم «دقيانوس» يتبعهم، و كان بصدد أخذهم و سفك دمائهم، فطلبوا منه تعالى أن يهيىء لهم من أمرهم رشداً و هداية حتى يتخلصوا من كيد و يهتدوا سبيل النجاه. و لا يخفى أنّ الجملة الثانية، (وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا) تكون من باب عطف الخاصّ على العام؛ لشمول الرحمة للرشاد، فاستجاب الله دعاءهم فنالوا رحمته و هدايته.

و أشار إلى ذلك بقوله تعالى: (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا).

فالفاء عاطفه للتفريع؛ لكونه جواباً لدعائهم بالرشاد.

ص: ٣١٥

١- الأنبياء ٦٠.

٢- مجمع البحرين .

٣- ٣١٢ / ٧

إن قلت: كيف تكون الإمامة أو الإنامه رشاداً و هدايةً إلى مرامهم؟

قلت: لا- يُعتبر في الرشاد الحياه أو اليقظه، بل الرشاد هو الإهتداء و الوصول إلى السعاده و الخير، و ربّما يحصل ذلك بموت الإنسان أو نومه، كما أنّ الحياه قد تكون شرّاً و شقاوه للإنسان و مُوجهً لانحرافه في بقيه عمره، و لعلّ هذا واضح لا يخفى.

و أما قوله تعالى (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا) فقد وقع الخلاف في الضرب على الأذان.

ففي الكشاف: «أى ضربنا عليها حجاباً من أن تسمع، يعنى أنماهم إنامه ثقيله لا تتبهم فيها الأصوات، كما ترى المستثقل في نومه يصاح به فلا يسمع و لا يستنبه، فحذف المفعول الذى هو الحجاب، كما يقال: بنى على امرأته يريدون بنى عليها القبه» (1)

و فى المجمع: (معنى ضربنا على آذانهم: سلطنا عليهم النوم، و هو من الكلام البالغ فى الفصاحه، يقال: ضربه الله بالفالج: اذا ابتلاه الله به، قال قطرب: هو كقول العرب: «ضرب الامير على يد فلان»: إذا منعه من التصرف) (2)

و قال العلامه الطباطبائى بعد نقله و استحسانه كلام الطبرسى: «و هنا معنى ثالث و إن لم يذكره، و هو: أن يكون إشاره الى ما تصنعه النساء عند إنامه الصبى غالباً من ضرب على أذنه بدقّ الأكفّ أو الأنامل عليها دقاً ناعماً؛ لتتجمع حاسته عليه فيأخذه النوم بذلك، فالجمله كناية عن إنامتهم سنين معدوده بشفقته و حنان، كما تفعل الأم المرضع بطفلها الرضيع» (3)

قلت: الأقوال الثلاثة كلها مشتركه فى أنّها كناية عن الإنامه و عدم السماع، و إنّما الاختلاف فى التقرير و سبب الكنايه كما يظهر بالتأمل.

ص: ٣١٦

١- الكشاف للزمخشري ٢/٧٠٥.

٢- مجمع البيان ٥-٦: ٦٩٦.

٣- الميزان ١٣/٢٦٦.

و هنا وجه رابع، و هو أن يقال: إنَّ الضرب إذا استعمل مع «على» بأن دخل «على» على مفعوله الأوّل يكون بمعنى المنع.

قال ابن منظور في لسانه: «و ضرب على يده: أمسك، و ضرب على يده: كفّه عن الشىء، و ضرب على يد فلان: إذا حَجَرَ عليه» (١)، و لعلّ ما نقله في المجمع عن قطرب يرجع إلى ذلك.

و على كلّ حالٍ، الظاهر أنّ الضرب إذا دخل «على» على مفعوله الأوّل يكون بمعنى المنع. نعم، إذا كان مدخول «على» اليد يستفاد منه المنع عن العمل، و إذا كان مدخوله «العين» يستفاد منه عدم الإبصار و الرؤيه، كما يقال: ضربه على عينه، و إذا كان مدخوله «الأذن» يستفاد منه عدم السماع، و لا يخفى أنّ هذا الاستعمال معروف، سواء كان استعماله في المنع على نحو الحقيقه أم على نحو المجاز، فعليه يكون المعنى: فمنعنا آذانهم عن السمع.

و أمّا قوله تعالى: (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَشَاءُوا) (٢)، و (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ وَ بَأُؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ) (٣) فليسا من أمثله المقام؛ لأنّ «على» إنّما دخلت على المفعول الثانى فيهما. فعلم من ذلك أنّ الأوجه هو الوجه الأخير، أى الوجه الرابع.

و قوله تعالى: (سِنِينَ عَدَدًا) (٤)

قال الطبرسى في المجمع: (سنين نصب على الظرف، و عدداً منصوب على ضربين:

أحدهما: على المصدر المعنى: تعدّد عدداً، و يجوز أن يكون نعتاً لـ «سنين»، فيكون المعنى: سنين ذات عدد. قال الزجاج: و الفائده فى قولك: «عدد» فى الأشياء

ص: ٣١٧

١- لسان العرب ١/٥٤٥.

٢- آل عمران ١١٢.

٣- البقره ٦١.

٤- الكهف ١٤١.

المعدودات أنك تريد تأكيد كثره الشىء؛ لأنه إذا قل فهم مقداره و مقدار عدده، فلم يحتج إلى أن يُعدّ (١)

و فى المفردات: «فذكره للعدد تنبيه على كثرتها» (٢)

و قال الزمخشري فى الكشاف: «فيحتمل أن يريد الكثرة، و أن يريد القلة، لأن الكثير قليل عنده تعالى؛ لقوله: (لَمَّ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ)» (٣)

و يظهر من كلام العلامة استحسان كلامه، فإنه بعد نقله قال: «... و كون الغرض من التوصيف بالعدد هو التقليل هو الملائم للسياق على ما مرّ، فإنّ الكلام مسرود لنفى كون قصّتهم عجباً، و أنّما يناسبه تقليل سنى لبثهم، لا تكثيرها» (٤)

قلت: ما استظهره ليس بظاهر، بل يمكن استظهار خلافه، و هو القول بأنّه تعالى مع كثره عدد السنين يقول: لا عجب فى ذلك، فتأمل فيه حتى تعرف وجهه، فعلم أنّ الأنسب كونه للكثرة.

قوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَا هُم) أى أيقظناهم من نومهم، و إنّما حملنا البعث على الإيقاظ لما تقدّم من تفسير قوله تعالى: (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ) بالانامه، أى أنماهم، و هذا واضح، و أمّا احتمال كون المراد من البعث هو الإحياء فيكون حينئذ المراد من قوله: (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ) هو الإماتة، فهذا غير بعيد، و يؤيد ذلك: أنّ البعث فى القرآن لم يستعمل إلّا فى البعث من الموت، لا النوم، كما هو كذلك فى آيات المعاد، و كذا فى غيره، فانظر الى قوله تعالى: (فَأَمَّا تَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ) (٥)، فاستعماله فى الآية بمعنى الإحياء غير بعيد، و هذا هو الظاهر من بعض الأخبار أيضاً.

ص: ٣١٨

١- مجمع البيان ٥-٦: ٦٩٦.

٢- مفردات ألفاظ القرآن ٣٢٤.

٣- الكشاف ٢/٧٠٥.

٤- الميزان ١٣/٢٤٨

٥- البقره ٢٥٩.

ففى البرهان، عن على٧: «فأوحى الله جلّ جلاله أن يقبض أرواحهم...» إلى أن قال: «فلما أراد الله أن يحييهم أمر الله اسرافيل الملك أن ينفخ فيهم الروح» (١)

و فى الدرّ المنثور: «و ردّ الله أرواحهم فى أجسادهم...» (٢)

إلاّ أنّه يبعده قوله تعالى: (وَ تَحْسِبُهُمْ أَيَقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ) (٣)؛ لأنّ الرقود هو النوم المستطاب.

و فى المفردات: «الرقاد: المستطاب من النوم القليل» (٤)

و أمّا ما تقدّم من عدم استعمال البعث فى القرآن بمعنى الايقاظ من النوم ففيه: أنّه لا يدلّ عدم استعمال ذلك فى القرآن أنّه لا يصحّ ذلك، حيث إنّ استعماله فى اللغة كذلك.

ففى لسان العرب: «و بعثه من نومه بعثاً فانبعث: أيقظه. و فى الحديث: أتانى الليله آتيان فابتعثانى، أى أيقظانى من نومى...» إلى أن قال: «رجل يبعث: كثير الانبعاث من نومه». و به فسر فى بعض الروايات.

و لك أن تقول: إنّّه ليس فى البين شاهد على أنّ المراد من الرقود هو النوم، لأنّ الرقاد و الرقود يستعملان فى الموت أيضاً، كما فى قوله تعالى: (يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا) (٥)، و أنّ استعمال «المرقد» فى هذا المعنى شائع.

و على كلّ حال فإنّ ما تسالم عليه الأكثر من إنامتهم تلك المدّة ليس بمسلّم عندنا.

بل نقول: إنّ قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَبُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا) (٦) يناسب الموت دون النوم، و هذا واضح لمن تأمل، فتأمل.

ص: ٣١٩

١- البرهان ٢/٤٦٢.

٢- الدرّ المنثور ٤/٢١٥.

٣- الكهف ١٨

٤- مفردات ألفاظ القرآن ٢٠١.

٥- لسان العرب ٢/١١٧.

٦- يس ٥٢.

و أما قوله تعالى: (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ).

فلا بدّ من بيان «العلم» و «الحزبين»، أمّا لفظ الحزبين ففيه وجوه، و نشير الى اربعة منها و نترك الباقي على عهده المتتبع:

الوجه الأوّل: ما ذكره في المجمع: «و المعنى: لننظر أيّ الحزبين من المؤمنين و الكافرين من قوم أصحاب الكهف عدّ أمد لبثهم و علم ذلك، و كأنه وقع بينهم تنازع في مدّة لبثهم في الكهف بعد خروجهم من بيتهم، فبعثهم الله ليبيّن ذلك و يظهر...» (١)

الوجه الثاني: ما ذكره في المجمع أيضاً: «و قيل: يعنى بالحزبين: أصحاب الكهف لما استيقظوا اختلفوا في تعداد لبثهم؛ و ذلك قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ)» (٢)

و هذا الوجه استحسنة العلامة و اختاره، إلّا أنّ الذي يبعده امران:

الأمر الأوّل: عدم الفائده في امتحانهم، و أنّه أيّهم أحصى.

الأمر الثاني: أنّه لم يكن كلاً الحزبين عالمين بذلك، و يظهر ذلك من قوله تعالى: (قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) (٣)

الوجه الثالث: أنّ أحد الحزبين: الفتيه الذين ظنّوا قلّه زمان لبثهم، و الحزب الثاني: أهل المدينة، و لا يخفى بعده أيضاً.

الوجه الرابع: ما نقله الآلوسى، عن ابن حرب بعد نقل أقوال عديده أعرضنا عن ذكرها؛ لعدم طائل تحتها، قال:

«و قال ابن حرب: الحزبان: الله سبحانه و تعالى، و الخلق، كقوله تعالى: (أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ...») (٤)

ص: ٣٢٠

١- مجمع البيان ٥-٦: ٦٩٨.

٢- الكهف ١٩

٣- الكهف ١٩.

٤- البقره ١٤٠.

ثم قال: «و الظاهر هو الأوّل (١)، و هم القائلون: (لَيْسْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)، و القائلون: (رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ)؛ لأنّ اللام للعهد، و لا عهد لغير من سمعت» (٢).

اقول: كلام ابن حرب لعله أظهر الأقوال؛ و ذلك لما يأتي منّا فى قوله تعالى: (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا) (٣)، فىكون المراد من قوله تعالى: (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى) أنّه تعالى يعلم مدّه مكثهم فى الكهف، و يعينه بقوله: (ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا)، فعليه يتضح وجه التعليل فى قوله: (لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى).

ثم إنّ من الحرى أن يفرض الخلاف زمن النبى ٩ حين سئلوه عن ذلك لا زمان الإحياء و لا يخفى أنّه بناءً على المختار: من أنّ المراد من الحزبين الله تبارك و تعالى و الخلق يكون تطبيق الآيه و تفسيره عليه اسهل (٤) و هذا الوجه و ان كان وجيهاً عندى الّا أنّه يشكل عليه فى لام «لنعلم» مع ظهورها فى التعليل، حيث يشكل الالتزام بأنّ علّه الإيمانه و الإحياء هى العلم بالمحصى من الحزبين. نعم، بناء على كون اللام للغايه يسهل الأمر، و يأتي الكلام فيه عن قريب، فانتظر.

ص: ٣٢١

١- و هو الوجه الثانى ممّا ذكرنا

٢- روح المعانى ١٥/١٩٦.

٣- الكهف ٢٦.

٤- حيث إنّ علماء اليهود كانوا يدّعون العلم بذلك؛ فلذا أشاروا إلى قريش أن يسألوا النبى ٩ عن ذلك امتحاناً، و قد يظهر من الآيه (٢٦) وجود خلاف فى تعيين المدّه حين نزول الآيه، فاليهود عيّنوا المدّه بما لا يوافق القرآن، و القرآن ينكر ذلك بقوله: (اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا) و يؤيّد: الخبر الذى نقله فى تفسير البرهان عن أبى عبدالله ٧، قال: «كان سبب نزول سوره الكهف أنّ قريشاً بعثوا ثلاثه نفرٍ إلى نجران: النضر بن الحارث بن كلده، و عقبه بن معيط، و العاص بن وائل السهمى؛ ليتعلّموا من اليهود النصرارى مسائل يسألونها رسول الله ٩»، فخرجوا إلى نجران إلى علماء اليهود فسألوهم، فقالوا: اسألوه من ثلاث مسائل، فإنّ أجابكم فيها على ما عندنا فهو صادق، ثم سلوه عن مسأله واحده، فإن ادّعى علمها فهو كاذب، قالوا: و ما هذه المسائل؟ قالوا اسألوه عن فتيه كانوا فى الزمن الأوّل، فخرجوا و غابوا و ناموا، كم بقوا فى نومهم حتى انتبهوا؟ و كم كان عددهم؟ و أى شىء كان معهم من غيرهم؟ و ما كان قصّتهم؟ تفسير البرهان: ٢ / ٤٥٨.

و أمّا مختار الآلوسى من أن المراد من الحزبين هو قول بعض منهم: (لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) وقول بعض آخر قالوا: (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ) فهو أيضاً ليس بشىء؛ لأنّ لفظ «الحزبين» لم يتقدّم فى الكلام حتى يكون إشارة إليهما. و أمّا ما يأتى من قوله تعالى: (قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) و من قوله: (قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ) فلا يكون وجهاً للعهد بالنسبة إليهما، و هذا واضح، مع أنّ الحزب الثانى لم يكن مدّعياً للإحصاء حتى يعدّ أحد الحزبين.

و الحاصل: أنّه لم يعلم وجه لتصحيح ما أفاده.

و أمّا الكلام فى قوله: «لنعلم» و بيانه و ما المراد منه ففیه وجوه، بل أقوال بعد أن كان من المسلم أنّه لا يراد منه تتبع الحقيقه و حصول العلم؛ بناءً على ما هو المسلم عند المسلمين من علمه تعالى بالأشياء قبل تحقّقها، بل هو من ضروريات المذهب، كما فى البحار(١)، و إن نسب إلى هشام أنّ الله لا يعلم الأشياء إلّا بعد وقوعها، و هو - على فرض صحه النسبه - متروك عند القوم.

و أمّا الاقوال فأشير إجمالاً إلى قولين منها:

القول الأول: قيل: إنّه للغايه بجعله مجازاً عن الإظهار و التمييز، و هذا القول هو الدائر بينهم.

القول الثانى: إنّ المعنى: لتعلّق علمنا تعلقاً حالياً مطابقاً لتعلّقه أوّلاً تعلقاً استقبائياً، و هذا ما اختاره البيضاوى و الآلوسى و لعلّ اليه يرجع ما فى تفسير الصافى: «ليقع علمنا الأزلى على المعلوم بعد وقوعه و يظهر له».

و فى الميزان: و المراد بالعلم: العلم الفعلى، و هو ظهور الشىء و حضوره بوجوده الخاصّ عند الله، و قد ورد العلم بهذا المعنى فى القرآن الكريم، كقوله: (لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ)(٢)، و قوله: (لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ)(٣) و هذا

ص: ٣٢٢

١- البحار ٤/٨٧.

٢- الحديد ٢٥.

٣- الجن ٢٨.

المعنى و إن كان يصرّ به العلامه فى المقام إلّا أنه فى سورة الحديد قد فسّر العلم بالتمييز، و قال: «و المراد بعلمه بمن ينصره و رسله: تمييزهم ممّن لا ينصر» (١)

نعم، فى سورة الجنّ قد فسّر بما يوافق المقام. و على كلّ حال فهذا الوجه عندنا غير وجيه.

و الوجه فيه: أنه بعيد عن فهم السامعين، سيّما بلحاظ زمان النزول، حيث لم يكن هذا الوجه مورد التفات عند الخواصّ فضلاً عن عامّتهم.

أمّا قوله: (أحصى) فوقع الكلام فى أنه فعل ماضٍ أو أفعال تفضيل، فالمعروف أنه فعل ماضٍ، و هو مختار الفارسى و الزمخشرى و ابن عطية و الألوسى و الطبرسى و غيرهم.

و الوجه فيه: أن «أفعل» إنّما يجىء من الثلاثى المجرد.

و قال الطبرسى فى جوامع الجامع: (و لا يكون «أحصى» من أفعال التفضيل فى شىء؛ لأنه لا يبنى من غير الثلاثى المجرد). و مع ذلك قد احتمل كونه أفعال تفضيل.

قال الألوسى: (و اختار الزجاج و التبريزى كون «أحصى» أفعال التفضيل؛ لأنه الموافق لما وقع فى سائر الآيات الكريمة، نحو (أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (٢)، و (أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا) (٣)، إلى غير ذلك ممّا لا يخفى؛ و لأنّ كونه فعلاً ماضياً يشعر بأنّ غايه البعث هو العلم بالإحصاء المتقدّم على البعث، لا بالإحصاء المتأخّر عنه، و ليس كذلك) (٤)

ثمّ قال: (و اعترض عليه أولاً: بأنّ بناء أفعال التفضيل من غير الثلاثى المجرد ليس بقياس، و ما جاء منه شاذّ كأعدى من الجرب و أفلس من ابن المدلق. و أجيب: بأنّه فى بناء أفعال فى ذلك ثلاثه مذاهب: الجواز مطلقاً و هو ظاهر كلام سيبويه. و المنع

ص: ٣٢٣

١- الميزان ١٩: ١٧٢.

٢- الكهف ٧.

٣- النساء ١١.

٤- روح المعانى ١٥/١٩٧.

مطلقاً و ما ورد شاذ لا يقاس عليه، و هو مذهب أبى عليّ، و التفصيل بين أن تكون الهمزة للنقل، فلا يجوز أو لغيره كأشكال الأمر و أظلم الليل فيجوز، و هو اختيار ابن عصفور، و الهمزة في «أحصى» ليست للنقل (1).

و بعد التأمل في ما نقلناه عن الآلوسى تحصّل صحه احتمال أفعال التفضيل في «أحصى»، بل قوّته.

و يؤيد ذلك قوله تعالى: (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا)، حيث أتى بأفعال التفضيل في الاشاره اليه، على ما يأتي التعرض إليه.

و من هنا يتحصّل أنّ ما اشتهر من غلطيه «أشكل» في أفعال التفضيل، حتى إنّ بعض المؤلّفين عبّر مكانه بقوله: «أشدّ إشكالاً» - ناشٍ من قلّه التتبع، فعلى ما ذكر من بيان الأقوال يكون استعمال «أشكل» في التفضيل صحيحاً، و كيف لا يكون كذلك و إنّ أبا عليّ القائل بالمنع مطلقاً لا ينكر استعمال مثل «أشكل» شاذاً؟! فالتفت و لا تغفل.

إلى هنا انتهى الكلام في إجمال قصّه اصحاب الكهف.

ص: ٣٢٤

١- المصدر السابق ٢٠٢.

و كان الأحرى بنا أن نقتصر على إجمال القصه، اكتفاءً لما قصدناه من الاستشهاد به للمعاد، و لكن نتعرض إلى شرح و بيان الآيات التي ذكرها الله تعالى في مقام التفصيل، و ذلك لما فيها من الأبحاث الشريفة و الدقائق اللطيفه، و هي ١٣ آيه، أولها: قوله تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى).

أقول: و في قوله تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ) تصريح بأن القصه لها واقعته، و أن الله تعالى يقصّ نبأهم بالحقّ مطابقاً للواقع، و يفهم من ذلك: أن القصه كانت دائره بينهم، إلّا أنّهم لم يكونوا واقفين على حقيقه الحال.

قوله تعالى: (إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى)، اعلم أنّ الجملة هذه شروع لبيان تفصيل القصه، و ابتداءً بتعريف أصحاب الكهف (أولاً: بأنهم فتيه آمنوا برّبهم، و لعلّ هذا هو الأساس في تعريفهم، و أمّا ما ذكر بعد ذلك فإنما هو من آثاره من ازدياد هداهم و ربط قلوبهم.

و بكلمه اخرى: أنّه حيث كان إيمانهم برّبهم ناشئاً عن صدقهم و يقينهم بلا شكّ و ترديد زاد الله إيمانهم، و ربط قلوبهم، و ثبتهم في إيمانهم، و وفّقهم لصالح الأعمال و الانقطاع إليه، فخرجوا بعد ذلك من ديارهم و التجؤوا الى الكهف، و تركوا ديارهم و أموالهم لله تبارك و تعالى، و في هذه الجملة و ما بعدها درس لمن سلك سبيله و أراد الهدايه و السعاده، و أنّ من أراد ذلك وفقّه الله تعالى لصالح الأعمال، و يدرج الى السعاده و الكمال الذين هما الغايه القصوى، و هذا هو المراد من زياده الهدى و ربط القلب الذّين في الآيه).

و من كان معرضاً عن الله تعالى و لم يكن مؤمناً به انفصم عن الهدايه، و ختم على قلبه و يضلّ ضلالاً، و هذا هو المراد من قوله تعالى: (و مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ) (١)، و (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (٢)، و هكذا.

و بعبارة اخرى: من أراد الاصلاح من ربه يوقفه الله و يعينه على ذلك، و يوصله إلى السعاده، قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (٣) و من أراد الضلال و المخالفه و العصيان يضلّه الله و يخزيه، و هذا هو المراد من قوله: (رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) (٤)، حيث إنّ الزيغ ابتداءً لا- يصحّ منه تعالى، بل أنّما يزيغ الله قلوبنا بعد أن خالفنا أمره، و من هنا نرى في الكثير الترقى المعكوس من الذين يرتكبون خلاف أمره، فينتهون إلى الضلال بعد أن كانوا مهتدين، نعوذ بالله من سوء العاقبه.

قال الله تعالى: (وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا).

«الربط» هو الشدّ، و أريد من ربطه تعالى على قلوبهم: نزعته تعالى اضطراب قلوبهم، فالمعنى: قوينا قلوبهم حتى صبروا على هجر الأوطان و ترك الأهل و الأموال، و الهجره إلى دياره الغربه و يشير الى هذا قوله تعالى: (إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، و ذكر لمعنى القيام وجوه و احتمالات، أشير إليها إجمالاً.

الوجه الأوّل: أنّ المراد من القيام: العزم و الانبعاث على التوجه إلى الله تعالى، أو إلى إظهار الحقّ و الدين، و هذا المعنى هو المتداول عند العرف في أمثال المقام، و

ص: ٣٢٦

١- الأعراف ١٨٦.

٢- البقره ٧.

٣- العنكبوت ٦٩.

٤- آل عمران ٨.

يقال: فلان قام بكذا: أى عزم وقصد، وهذا هو المحتمل فى قوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) (١)

الوجه الثانى: أنّ المراد منه: وقوفهم بين يدى الملك الجبار «دقيانوس»؛ وذلك لأنهم قاموا بين يديه حين دعاهم إلى عباده الأوثان فهتددهم بما هددهم، فبينما هم بين يديه اذ تحركت هره، وقيل: فأره، ففزع الجبار منها، فنظر بعضهم إلى بعض، فلم يتمالكوا أن قالوا: «ربنا رب السماوات والأرض» غير مكترئين به، كما فى روح المعانى، واستظهره فى الميزان لقوله تعالى: (وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ)؛ إذ هو يناسب الإعلان والاظهار وعدم الخوف (٢)

قلت: يرد عليه: أنّ قولهم: (هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه الهه لو لا يأتون عليهم بسلطان بين) لا يناسبه؛ لأن الظاهر منه أنهم قالوا ذلك فى غيابه، لقوله تعالى: (اتخذوا)، وقوله: (لولا يأتون)، فكأنهم خرجوا من بينهم و تكلموا بذلك و قالوا كذا و كذا، فهذا يناسب الآيه على بعض الوجوه الآتية.

الوجه الثالث: أنهم خرجوا من المدينة فاجتمعوا خارجها من غير ميعاد، فقال رجل منهم و هو أكبرهم: «إنى لأجد فى نفسى شيئاً ما أظن أن أحداً يجده قالوا: ما تجد؟ قال: أجد فى نفسى أن ربي رب السماوات والأرض، فقالوا: أيضاً نحن كذلك، فقاموا جميعاً فقالوا: «ربنا رب السماوات والأرض» كما فى تفسير الفخر والألوسى (٣)

الوجه الرابع: أنهم قالوا ذلك عند قيامهم من النوم فى الكهف، واختاره عطاء و مقاتل (٤)، و لا يخفى بعده؛ لعدم ذكر النوم و اليقظه فى الآيه أصلاً.

الوجه الخامس: أنهم قاموا، و قيامهم هذا إنما كان لدعوه الناس سراً إلى الإيمان، إلا أن هذا ممّا لا شاهد له من الآيات.

ص: ٣٢٧

١- المائدة ٦.

٢- تفسير الميزان ١٣/٢٧٠.

٣- التفسير الكبير ٢١: ٩٧، السطر الأخير، روح المعانى ١٥/٢٠٢.

٤- التفسير الكبير ٢١: ٩٨، روح المعانى ١٥/٢٠٢.

فأقول: أن أوجه الوجوه هو الأول ثم الثاني، و أما حديث الغيبة في قوله تعالى: (هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا...) فليس بشىء؛ لأنه يمكن تعبيرهم بالغيبة مع حضور قومهم؛ مثل إنكم قوم يؤمنون لأن المخاطب هو سلطانهم.

و اعلم أن في كلامهم هذا إثباتاً و نفيّاً و اعتراضاً.

أما الإثبات فهو قوله: (رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ)؛ حيث أثبتوا التوحيد بذلك، و إن ربهم رب السماوات والأرض.

و أمّا النفي فهو قولهم: (لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا)، و فيه تصريح بنفي الألوهية عن غير الله، و أنهم لا يدعون غيره، و هذا ينفي الأرباب المتفرقة التي أثبتها غيرهم.

و أما الاعتراض فهو قوله: (لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا) فهذه الجملة أشاروا إلى أن في إثبات الأرباب شططاً و تجاوزاً عن الحق.

و في المفردات: «الشطط: الإفراط في البعد»، و قال: «لقد قلنا إذا شططاً» أى: قولاً بعيداً عن الحق، ففيه إشارة إلى أن في عبادتهم الأوثان شططاً و تجاوزاً عن الحق، و لا يخفى أن الإثبات و النفي في كلامهم يفيدان فائدة كلمة التوحيد، حيث إن في كلمة التوحيد أعنى «لا اله الا الله» أيضاً نفيّاً و اثباتاً، إلا أن في كلمة «التوحيد» يكون النفي مقدماً على الإثبات، و في كلامهم الإثبات مقدّم على النفي. (١)

قوله تعالى: (هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) (٢)

الآية فيها تصريح بالاعتراض على قومهم بعد الإشاره إليه بقولهم: (لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا)، فالآية مفسره لما قبلها، فالمعنى: أن قومنا هؤلاء اتخذوا من دون الله آلهه معبودة يعبدونها، و لا يمكنهم أن يأتوا على الوهيه آلهتهم، أو وجودهم بدليل و

ص: ٣٢٨

١- مفردات ألفاظ القرآن ٢٦٠.

٢- الكهف ١٥.

برهان، فعليه يكون اتخاذهم الهاً من دون الله من الافتراء؛ ولذا فرع عليه بقوله: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ لِلَّهِ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا).

و «لولا» للتحضيض و طلب فعلٍ بازعاجٍ على وجه التعجيز و الانكار، و المعنى: هَلَّا يَأْتُونَ عَلَىٰ عِبَادِهِ هَؤُلَاءِ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ وَ حُجَّةٍ ظَاهِرَةٍ، وَ هَذَا تَبْكِيتٌ وَ تَعْجِيزٌ؛ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْحُجَّةِ عَلَىٰ ذَلِكَ مُحَالٌ.

ص: ٣٢٩

اعلم أنّ الوثنيين كانوا يعتقدون بالله و يسمّونه ربّ الأرباب، و مع ذلك يعتقدون أيضاً بألّه متعدّده، و أنّ لكلّ نوع ربّاً، و هذا هو المعنى من قوله تعالى: (ء أربابٌ متفرّقون خيرٌ أمّ الله الواحد القهارُ) (١)

و قد قيل: إنّهم إنّما اعتقدوا بالهيه الأرباب بسبب اعتقادهم أنّه تعالى من جهه علوّ درجته و مقامه أجلّ من أن يحيط به إدراك خلقه، فلا يمكن التوجّه و التقرّب إليه بالعباده، فعليه لا يمكن لنا إلّا أن نعبد بعض الموجودات الشريفة ليقربونا إليه زلفى.

و يقول تعالى فى ردّ مدّعاهم: (أَيَنَّمَا تُؤَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) (٢)

ثمّ إنّ عدم احاطه الإدراك به تعالى هو مشترك بيننا- معاشر البشر- و بين من يعبدونهم من الذين يحسبونهم المقربين، حيث إنّهم و إنّنا لا- ندرك حقيقه كنه المعبود، بل نعرفه بأسمائه و صفاته و آثاره؛ فعليه يمكن أن يتوجّه الكلّ إليه تعالى على قدر معرفتهم به، هذا إجمال المقال فى المقام.

و البحث فى ذلك طويل، و لعله يأتى فى المحلّ المناسب له.

و أمّا ما فى كلمات بعض العامّه من أنّ الشيعة يعبدون أئمّتهم، و أنّهم فى خضوعهم لأئمّتهم كالمشركين فى عبادتهم للأصنام ليقربوهم إلى الله تبارك و تعالى فهو افتراء صرف، و ليس بين الشيعة من يعبد أئمّتهم، نعم، كان فى عهد الأئمّه: قوم يعتقدون بالوهيتهم و حلوله تعالى فيهم، كما وردت الإشارة إليهم فى بعض الروايات و غضب علىّ ٧ عليهم (٣)، و هم الذين يسمّون بالغلاة، و قد حكم علماؤنا بكفرهم و نجاستهم، و لو فرض وجودهم فعلاً و يقول بذلك فيحكم أيضاً بكفرهم و نجاستهم.

ص: ٣٣٠

١- يوسف ٣٩.

٢- البقره ١١٥

٣- و قد ورد أنّ عليّاً قد أحرق بالنار من اعتقد بالوهيته و قال ٧ لأحداهم: «ويلك! أنا عبد من عبيد محمّد ٩».

و أما خضوع الشيعة لأئمتهم و عند ضرائحهم المقدسه فليس من العباده أصلاً، بل يجعلون أئمتهم وسيله اليه تعالى و أن يدعوا لهم؛ لأنهم شفعاء عنده تعالى. و أما ما يرى من بعض عوام الشيعة من الطلب منهم: استقلالاً ظاهراً فهو أمر لا يرضى به قائله عند نفسه، بل مراده الواسطه بأن يكونوا له شفعاء عند الله تعالى كما قال تعالى: (وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ...)(١)، فأهل البيت: الوسيله لجميع المسلمين ولشيعتهم، بل لجميع البشريه، لأجل قضاء حوائجهم و انجاح طلباتهم الدنيويه والأخرويّه.

قال الله تعالى: (وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِزْقًا) (٢)

اجمع المفسرون على أن القائل هو بعض الفقيه لبعض آخر، و الأصل في هذا هو قول ابن عباس على ما في المجمع: «قال ابن عباس: و هذا من قول تلميذا، و هو رئيس أصحاب الكهف، قال لهم: فاذا فارقتموهم و تنحيتم عنهم جانباً - يعنى عبده الأصنام - و فارقتم ما يعبدون، أى: أصنامهم، ألا الله فإنكم لن تتركوا عبادته» (٣) و الظاهر من الاعتزال هو اعتراضهم بأبدانهم.

و قال الأوسى بعد نقل كلام ابن عباس عن المجمع: «الاعتزال تجنّب الشىء بالبدن و بالقلب» (٤)، فلا يخفى حسنه.

قوله تعالى: (وَمَا يُعْبُدُونَ) عطف على الضمير، أعنى: هم، أى: اذا فارقتم الوثنيين و آلهتهم.

قوله تعالى: (أَلَا لِلَّهِ) استثناء منقطع؛ لأنه لا يدخل تحت ما يعبدون حتى يكون الاستثناء متصلًا، و الوجه في ذلك: أنهم لم يكونوا عابدين لله، و يدل على عدم عبادتهم لله جملة من الآيات، و منها: قوله تعالى: (وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ) (٥)، و مع

ص: ٣٣١

١- المائدة ٣٥.

٢- الكهف ١٦.

٣- مجمع البيان ٥-٦: ٧٠٠.

٤- روح المعاني ١٥/٢٠٣.

٥- الكافرون ٣.

ذلك اختار الألوسى اتصال الاستثناء مدّعياً أنّهم كانوا يعبدون الله و الأصنام، و أنّ فى بعض الآثار عليه دلالة.

و فيه ما لا يخفى، و يظهر وجهه بالتأمل فيما تقدّم من عدم عبادتهم لله، بل قالوا بعدم امكان التوجّه اليه.

ص: ٣٣٢

من القائل: فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ

قوله تعالى: (فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ)، أى: اجعلوا الكهف مأوى و ملجأ لأنفسكم، و (يُنشُرُ لَكُمْ)، أى: يبسط لكم من رحمته و نعمته، (و يُهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا)، أى: يسراً و يكون حاصل المعنى: أنكم فارقتم الجماعه الوثنيه التى تعبد الأصنام، فارجعوا الى الكهف و اتخذوه ملجأ يبسط الله لكم الرحمه، و يجعل لكم من أمركم يسراً.

أقول: هذا ما قيل فى تفسير الآيه على ما رأيت فى كتب القوم، إلّا أنه فى القلب منه شىء، و هو: أنه لو كان القائل بعضهم - و هو تلميخا - لكان من المناسب أن يقال: «إذا اعتزلنا ينشر لنا ربنا»، و هكذا الى آخر الآيه بضمير المتكلم مع الغير، فلا وجه لاجراج نفسه، هذا أولاً.

و ثانياً: أن تلميخا لم يكن نبياً و لا وصياً، فإذا فرض أنه تكلم فلا بد من أن يكون ذلك الكلام من عند نفسه، فحينئذ نقول: كيف أمرهم جزماً بالأوى الى الكهف و اتخاذه ملجأ لهم، و وعدهم بنشره تعالى لهم من رحمته و تهيئته لهم من أمرهم رشداً؟

و ثالثاً: أن حمل الآيه بكونها قولاً لبعضهم من دون أیه قرينه و لا دليل غير وجيه، بل لا وجه له.

و رابعاً: أنه قد قررنا أن الآيات الأربع من قوله تعالى: (أَمْ حَسِبْتَ) الى قوله: (بَعَثْنَا هُمْ) إجمالاً للقصة، و هى كبراعه الاستهلال لها، و قد جاء فيها أنهم طلبوا منه تعالى ذلك، حيث قال: (إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا)، فلا يناسب ما قالوا فى المقام من أن تلميخا قبل أويهم الى الكهف أمرهم بالأوى و وعدهم بذلك، أى بنشر الرحمه و تهيئته الرشده لهم من أمرهم.

و على كل حال فإن ما فسروا به الآيه لا- يمكننا الاعتماد عليه، و لذا أعدنا النظر و التأمل حولها، فجال بخاطرنا وجه نذكره إجمالاً، و هو: أن القائل هو الله تعالى، و لكن لا عن طريق الكلام المباشر، بل المراد من القول هو الإيحاء فى قلوبهم، فيكون

حاصل المعنى: أوحينا إلى قلوبهم أنهم إذا التجؤوا إلى الكهف ينشر لهم من رحمته و يهيىء لهم من أمرهم مرفقاً، كما فى قوله: (وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) (١)، وهذا الوجه لا ىرد عليه إشكال. و يؤيده: ما فى قراءه بعضهم «و ما يعبدون من دوننا»، فإنه قرينه على أن القائل هو الله، فقد نقل الآلوسى عن «هارون» أن فى بعض المصاحف: «و ما يعبدون من دوننا»، فتحصل من تمام ذلك أن نسه هذا الكلام إلى الله بنوع من التأويل هو الاظهر.

ص: ٣٣٤

١- النحل ٦٨.

قال الله تعالى: (وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا) (١)

ظاهر الآيه: أنّ المخاطب هو النبي ٩، إلّا أنّه ليس بالمراد قطعاً، بل المراد: أنّ الرائي يرى الكهف كذلك، و من هنا قال الفخر: «أى أنت أيها المخاطب ترى الشمس عند طلوعها تميل عن كهفهم، وليس المراد أنّ من خوطب بهذا يرى هذا المعنى، ولكنّ العادة في المخاطبه تكون على هذا النحو، و معناه: أنّك لو رأيته لرأيته على هذه الصورة» (٢)

و المتحصّل: أنّ الخطاب إمّا خطاب لكلّ أحد فيكون المعنى: أيها الرائي إذا نظرتَه وجدته كذا، كما عليه الفخر . و إمّا خطاب للنبيّ، إلّا أنّه أريد مطلق الرائي من باب «إيّاك أعنى و اسمعى يا جاره».

و قوله تعالى: (تَزَاوَرُ) هو تفاعل بالتخفيف بحذف التاء، و هو قراءه عاصم و حمزه و الكسائي، و معناه: الميل و الانحراف.

و أنّ «ذات» فى قوله تعالى: (ذَاتَ الْيَمِينِ) صفه للجهه المحذوفه، أى جهه اليمين، كما فى تفسير الألوسى، حيث قال: أى جهه ذات يمين الكهف عند توجه الداخل الى قعره.

و قال العلامه فى الميزان: «و المعنى: ترى أنت، و كلّ راءٍ يفرض اطلاعه عليهم و هم فى الكهف يرى الشمس إذا طلعت تتزاور و تتمايل عن كهفهم جانب اليمين، فيقع نورها عليه، و إذا غربت تقطع جانب الشمال فيقع شعاعها عليه و هم فى متسع من الكهف لا تناله الشمس»، الى أن قال: «و قد ذكر المفسرون أنّ الكهف كان بابه مقابلاً

للقطب الشماليّ يسامت بنات النعش، و الجانب الأيمن منه ما يلي المغرب و يقع عليها شعاع الشمس عند طلوعها، و الجانب الأيسر منه ما يلي المشرق و تناله الشمس عند غروبها، و هذا مبنئ على أخذ جهتيّ اليمين و الشمال للكهف باعتبار الداخل فيه، و كان ذلك منهم تعويلاً على ما هو المشهور من أنّ هذا الكهف واقع في بلدة أفسوس من بلاد الروم الشرقيّ، فإنّ الكهف الذي هناك قطبيّ يقابل بابه القطب الشماليّ متميّلاً قليلاً إلى المشرق على ما يقال. و المعمول في اعتبار اليمين و اليسار لمثل الكهف و البيت و الفسطاط و كلّ ماله باب أن يؤخذ باعتبار الخارج منه دون الداخل فيه...» (١)

فحاصل كلامه: أنّه بعد قبول تفسيرهم اللفظيّ أنكر تطبيق الآيه على كهف أفسوس، حيث إنّ لازم ذلك أن يكون اليمين و اليسار في الأبنية على خلاف المتعارف.

قلت: لنا أن نفسّر الآيه بوجهٍ آخر و نطبّقها على كهف أفسوس، و لا يرد عليه ما أورده العلّامة.

و هو أن نقول: إنّ «ذات اليمين» بدل بعض عن الكهف، و حينئذٍ يصير المعنى: تميل الشمس عن يمين كهفهم إذا طلعت، و يكون حاصل المعنى من الآيه: أنّ الشمس إذا طلعت يقع شعاعها على يمين الكهف، و تشرع بزوالها عنه، و تمرّ من خلف الكهف بحيث لا تقع الشمس على جوف الكهف، إلى أن يقع شعاعها حين الغروب شمال الكهف و تتركه عن شماله، و هذا المعنى ينطبق على كهف أفسوس، حيث إنّ على ما ذكر يكون اليمين و اليسار في الكهف بالمعنى المعهود بلا توجه أيّ إشكال في البين.

نعم، يكون المراد على هذا: وقوع شعاع الشمس على خارج الكهف يميناً و تركها عن خارجه شمالاً و لا- ضير فيه، كما لا يخفى، و ليس في الآيه ما يدلّ على وقوع شعاع الشمس في داخله، و بهذا نتخلّص من الإشكال المعهود.

هذا ما أردنا إفادته، و الله الهادي الى الصواب.

ص: ٣٣٦

«الفجوه» فى قوله تعالى: (وَهُمْ فِى فَجْوِهِ مِّنْهُ): المتسع من الأرض.

قال الآلوسى: «و حاصل الجملتين: أنهم كانوا لا- تصيبهم الشمس أصلاً، فتؤذيهم و هم فى وسط الكهف بحيث ينالهم روح الهواء، و لا- يؤذيهم كرب الغار و لا- حرّ الشمس...» ثم نقل عن الزجاج أنه قال: «ليس ذلك لما ذكر، بل لمحض صرف الله تعالى الشمس بيد قدرته عن أن تصيبهم على منهاج خرق العاده كرامه لهم» (١)

أقول: و يناسبه قوله تعالى: (ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ...) بأنّ كونه آيه داله على كمال قدرته تعالى كرامه لأهل الكهف عنده سبحانه، إلّا أنه يمكن أن يقال: إنّ ذلك إشاره إلى أنّ قَصَّتْهم و ايواءهم إلى الكهف الذى لا تقع عليه الشمس من آيات الله. (٢)

و من هنا أقول: أنّ ما قاله الطنطاوى فى المقام هو الصحيح، حيث قال: «أى شأنهم و ايواؤهم إلى الكهف بهذه الصفة، و اخبارك بقصّتهم و وضعهم فى موضع بحيث تراور الشمس عنهم طالعه، و تقرضهم غاربه، كلّ ذلك من آيات الله» .

و اعلم أنّ العلامه يظهر من كلامه أنه أراد من الكهف: جوفه، و أنّ الشمس إذا طلعت تقع على ذات اليمين من جوفه، حيث قال: «و المعنى: و ترى أنت و كلّ راءٍ يفرض اطلاعه عليهم و هم فى الكهف يرى الشمس اذا طلعت تتزاور و تتمايل عن كهفهم جانب اليمين، فيقع نورها عليه، و اذا غربت تقطع جانب الشمال، فيقع شعاعها عليه و هم فى متسع الكهف لا تناله الشمس» (٣)

قلت: إنه قد فرض كون الكهف جنوبياً، و حينئذ يقع نور الشمس حين طلوعها جهه اليمين فى جوفه، حيث إنّ يمين الأبنيه و نحوها باعتبار الخارج عنها، فعليه أنكر أن يكون الكهف فى القرآن الكهف الواقع فى قريه أفسوس الواقعه فى مدينه إزمير تركيا.

ص: ٣٣٧

١- روح المعانى ١٥/٢٠٥-٢٠٦.

٢- تفسير الجواهر ٩/١٢٧.

٣- تفسير الميزان ١٥/٢٧٢.

فحينئذٍ يرد عليه: أنه بناءً عليه لا معنى للتزاور عنه، بل يكون التزاور إليه، حيث إنه على فرض كونه جنوبيًا و وقوعها على يمينه لا معنى للميل و الإعراض عنه، بل شعاع الشمس من حين الطلوع إلى الغروب يكون فيه.

و المشهور قد فسّر الآية بنحو آخر على اختلاف مشاربهم و بيانهم، و إجمال كلامهم: أنّ الكهف قد وقع بابه على الشمال، و إذا طلعت الشمس يقع شعاعها جانب اليمين، و تقرضهم جانب الشمال، و حيث إنّ هذا لا يصحّ في الكهف الشمالي كما في الكهف الواقع في أفسوس فسّروا اليمين بلحاظ الوارد، أي الطرف الذي يقع على يمين الوارد.

و فيه ما لا يخفى:

أولاً: إنّ حمل اليمين على المعنى المذكور خلاف المصطلح، كما أشرنا إليه سابقاً.

و ثانياً: إنّ ذلك لا يصحّ في تمام الفصول؛ لأنه في الأيام القصيره لا تقع الشمس على يمين الكهف، كما لا يخفى على الخير، بل تقع الشمس في الايام القصيره إلى خارجه دون داخله.

و المتحصل ممّا ذكرنا: «أنّ المراد منه: أنّ الشمس حين الطلوع تميل عن جهه يمين كهفهم، و حينئذٍ تكون ذات اليمين التي في المقام بدلاً عن الكهف، فالمعنى: أنّ الشمس حين الطلوع تقع على يمين كهفهم معرضه عن هذه الجهه، فعليه يتّضح أنّ شعاع الشمس يقع على ظاهر يمين الكهف دون جوفه، و هذا في تمام الفصول ممكن، و لو فرض أنّه لا يمكن في بعض الأيام كالأيام القصيره جدّاً كأواخر أيام فصل الخريف و اوائل أيام فصل الشتاء فهو لا يضرّ مع إمكانه في أكثر الأيام، و يعلم منه معنى قوله تعالى: (و تَقْرُضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ) أي إنّ الشمس تترك في حال غروبها كهفهم من طرف الشمال، فالمراد من قوله: «تقرضهم» أي تترك كهفهم، بقربيه صدر الآية: (تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ)».

و ما حرّناه ينطبق كمال الانطباق على الكهف الواقع في أفسوس؛ لأنّ الكهف الجنوبي يكون يمينه على المشرق، فحينئذٍ تقع الشمس حين الطلوع على يمينه من خارجه، و في الغروب على شماله، و لعلّ هذا المعنى هو الأقرب.

تفسير: وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ...

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرَشِدًا) فَمَعْنَاهُ وَاضِحٌ لَا حَاجَةَ إِلَى الْبَيَانِ، إِلَّا أَنَّهُ وَقَعَ الْكَلَامُ فِي أَمْثَالِ الْآيَةِ مِنْ جِهَةِ نَسْبِهِ الْهُدَايَةَ وَالْإِضْلَالَ إِلَى تَعَالَى، وَقَدْ اسْتَدَّ إِلَيْهَا الْمَجْبُورُ، وَقَالُوا: إِنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْهُدَايَةَ وَالْإِضْلَالَ مِنْهُ تَعَالَى، وَلَا اخْتِيَارَ لِلْإِنْسَانِ فِيهِمَا، وَأَجَابَ عَنْهُ أَهْلُ الْحَقِّ بِأَجْوَبِهِ عَدِيدَةٍ، أَشِيرُ إِلَى مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَنَا:

وَهُوَ: أَنَّ الْإِضْلَالَ عَلَى قَسْمَيْنِ: قَسْمِ ابْتِدَائِيٍّ، وَقَسْمِ غَيْرِ ابْتِدَائِيٍّ، وَيَعْبُرُ عَنْهُ بِالْمَجَازَةِ.

مِثَالُ الْقَسْمِ الْأَوَّلِ: كَمَا لَوْ سَأَلَ السَّائِلُ الطَّرِيقَ مِنَ الْمُرْشِدِ ابْتِدَاءً؟ فَحِينَئِذٍ إِذَا كَذَبَ وَأَضَلَّهُ عَنِ الطَّرِيقِ وَلَمْ يَرْشُدْهُ يَكُونُ كَلَامُ الْمُرْشِدِ حِينَئِذٍ إِضْلَالًا.

وَأَمَّا الْقَسْمُ الثَّانِي: فَهُوَ أَنَّ يَكُونُ الْمُرْشِدُ طِيلَةً مِنَ الزَّمَانِ يَرْشُدُكَ وَيُعِينُكَ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا تَسْمَعُ نَصَائِحَهُ، وَلَا تَتَّبِعُ إِرْشَادَاتِهِ، بَلْ تَعْمَلُ عَلَى خِلَافِ إِرْشَادِهِ، فَبَعْدَ ذَلِكَ يَتْرَكَكَ وَلَا يَهْدِيكَ، يَعِدُّ هَذَا إِضْلَالًا، فَالْإِضْلَالَ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَكُونُ قَبِيحًا، وَمَنْ الْمُسْلِمُ أَنَّ إِضْلَالَ تَعَالَى إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ وَذَلِكَ لِتَرْكِهِ تَعَالَى إِرْشَادَهُمْ نَتِيجَةً أَعْمَالِهِمُ الْفَاسِدَةِ وَأَفْعَالِهِمُ الْقَبِيحَةِ، وَ يُؤَيِّدُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) (١)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ) (٢).

ص: ٣٣٩

١- البقره ٢٦.

٢- المؤمن ٣٤.

قوله تعالى: (وَ تَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نُقَلَّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلَّبَهُمْ بِأَسِطِّ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُعبًا) (١)

معنى قوله تعالى: (وَ تَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ): أنّ الرائي إذا رآهم يحسبهم أيقاظًا، و الحال إنهم راقدون، و حسابان أنّهم أيقاظ لعلّه من جهه أنّ انقباض العين علامه على النوم، كما أنّ انفتاحها علامه على اليقظه، فهم كانوا فى نومهم كالأيقاظ فى انفتاح عيونهم.

و قال غير واحد: إنّ ظاهر الآيه أنّهم كانوا نائمين فى المدّه، إلّا أنّ صريح بعض الروايات كظاهر بعض الآيات هو موتهم فى المدّه، و قد تقدّم بعض ما يتعلّق به فى بحث قوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا).

و قوله تعالى: (وَ نُقَلَّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ):

أقول: «ذات» مؤنّث «ذا» الذى معناه صاحب لا- يتناسب مع المقام، و فى المنجد: «جلس ذات اليمين: أى عن اليمين»، و عليه يكون المعنى: نقلّهم عن اليمين و عن الشمال، و إليه يرجع ما فى المجمع: معناه: و نقلّهم تارة عن اليمين الى الشمال، و تارة عن الشمال الى اليمين.

و فى روح المعانى: «نقلّهم جهه تلى أيمانهم، و جهه تلى شمالهم» (٢)

و فى تفسير الفخر: (و قوله: «ذات اليمين» منصوبه على الظرفيه؛ لأنّ المعنى: نقلّهم فى ناحيه اليمين، أو على ناحيه اليمين) (٣)

ص: ٣٤٠

١- الكهف ١٨.

٢- روح المعانى ١٥/٢٠٧.

٣- التفسير الكبير ١٠١/٢١.

ولا يخفى عليك بعدهما. ثم إنه قد يقال كما فى المجمع: و نقلهم تارة عن اليمين الى الشمال...؛ لأنهم لو لم ينقلبوا أكلتهم الأرض، و لبليت ثيابهم بطول مكثهم على جانب واحد، و لا يخفى أنه ليس لهذا دليل من الآيه، بل لعل انقلابهم من جهه أن النائم ينقلب يمينا و شمالا.

إن قلت: إنه على هذا لا وجه للنسبه اليه تعالى.

قلت: حيث إن الإنامه كانت منه تعالى كذلك تكون نسبه التقلب اليه صحيحه.

هذا كله بناء على أنهم كانوا نائمين، أما بناء على اماتتهم فنسبه التقلب اليه تكون واضحة، فلا يرد عليه أى اشكال. و إن أورد عليه البعض: بأن هذا - أى حفظهم عن الفساد - إنما كان إعجازاً، و معه فلا حاجة الى تقليبيهم، و وجه عدم وروده هو: أن أمثال ذلك لا ينافى كون الشىء معجزه؛ لأنه لا ينافى اقتران أمر عادى على الإعجاز، و هذا كما فى استسقاء النبى ٩ و نزول المطر مع اقترانه بأمر عادى كايجاد السحاب فى السماء، و ان كان يمكنه تعالى أن ينزل المطر بلا سحاب.

فالمتحصل: أن اقتران أمر عادى بالمعجزه لا يوجب خروج المعجزه عن الإعجاز، و هذا واضح لا ريب فيه.

قوله تعالى: (وَ كَلَّبُوهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ) القصة تحكى أنه كان لأصحاب الكهف كلب واقف فى محل الخروج عن الكهف و أنه كان باسطاً ذراعيه بالوصيد، و الوصيد - كما فى لسان العرب -: فناء الدار و البيت. و قال السدى الوصيد: الباب، و الكهف لا يكون له باب و لا عتبة، و إنما أراد أن الكلب منه بموضع العتبه من البيت.

هذا، و قد وقع الكلام فى أنه كلب صيد أو غيره، و تكلموا فى لونه و أنه كان أصفر، و فى اسمه و أنه كان كذا و كذا، و لقد اطل الكلام حوله فى تفسير أبى الفتوح و روح المعانى بما لا فائده فى نقله، فراجعهما إن شئت.

تفسير: لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا

قوله تعالى: (لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُعبًا).

الإطلاع: الإشراف. وقال الفخر في تفسيره: (أى أشرفت عليهم، يقال: «أطلعت عليهم» أى: أشرفت عليهم) (١).

وقال الآلوسى: «لو عاينتهم و شاهدتهم» (٢).

والآية فى مقام بيان عجب عن أحوالهم الموحشه، و أنّ لهم منظرًا موحشًا بحيث لو أطلع مطلع عليهم لولى منهم فرارًا، فىكون حاصل المعنى: لولىت و أعرضت عنهم، ثم فررت منهم فرارًا و لملىء قلبك بذلك رعبًا.

والظاهر أنّ كلمه «فرارًا» مفعول مطلق، و يحتمل أن تكون حالًا- أيضًا، و نصب قوله: «رعبًا» على أنّه مفعول ثانٍ، و يجوز أن يكون تمييزًا.

و أمّا وجه الرعب و الفرار فعلة لانتاح أعينهم على وجه يحصل الرعب للرأى، و قد قيل: إنّ ذلك من جهة طول اشعارهم و أظفارهم بحدّ يوجب الرعب و الفرار. و قيل أيضًا: إنّه تعالى جعلهم على وضع عجب يفزع كلّ من رآهم فرعًا شديدًا.

ولا- يخفى أنّ كلّ ذلك لا دليل عليه من الآية، بل قوله تعالى حكاية عنهم: (قَالُوا لَبِئْسَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) دليل على عدم طول أشعارهم و أظفارهم، و إلّا لكان هذا موجبًا لعلمهم بطول لبثهم.

والظاهر أنّ الخطاب و إن كان للنبي ٩ إلّا أنّ المراد من الآية أنّهم كانوا على كيفية لو أطلع على حالهم شخص لكان مؤلّيًا خائفًا، فعليه تكون الآية من باب «إياك أعنى و اسمعى يا جاره». فالمراد اذن غير النبي ٩.

و لو أبيت عن ذلك و قلت: إنّ الخطاب للنبي ٩، قلت: فعليه يكون المراد حينئذٍ: أنّك لو أطلعت عليهم بنفسك من دون أن نكون سببًا للإطلاع يكون الأثر من الخوف و

ص: ٣٤٢

١- المصدر السابق.

٢- المصدر ١٠٩.

الفرار محققاً، وإليه أشار الآلوسى فى روح المعانى، و استشهد عليه بعمل موسى ٧ من إسكان وجع بطنه حينما أكل النبات بأمر الله تعالى، و عدم إسكانه عندما أكله من عند نفسه بلا أمر(١)

ص: ٣٤٣

١- يحكى أنّ موسى ٧ وجعه بطنه فشكا إلى ربّه سبحانه، فقال له: «أذهب إلى نبات كذا فى موضع كذا فكل منه، فذهب و أكل، فذهب ما كان يجد، ثمّ عاوده ذلك بعد سنوات، فذهب إلى ذلك النبات فأكل منه فلم ينتفع به، فقال: يا ربّ أنت أعلم، وجعنى بطنى فى سنه كذا فأمرتنى أن أذهب الى نبات كذا، فذهبت فأكلت فانتفعت، ثمّ عاودنى ما كنت أجد، فذهبت الى ذلك و أكلت فلم أنتفع! فقال سبحانه: أتدرى يا موسى ما سبب ذلك؟ قال: لا يا ربّ، قال: السبب أنّك فى المرّه الاولى ذهبت منا إلى النبات، و فى المرّه الثانيه ذهبت من نفسك إليه». تفسير روح المعانى ٢١٠/١٥-٢١١.

قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا) (١)

قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ) أى كما أنماهم كذلك أيقظناهم، ففى الآيه تشبيه بعثهم بإنامتهم، و أن إنامتهم بالصوره العجيبه التى مثلتها الآيات داله على قدرته تعالى، فكذلك بعثهم و إيقاظهم من نومهم، و هذا واضح، إنما الكلام فى ظاهر الآيه الذى يستفاد منه أن عله البعث هو التساؤل بينهم (٢)

و لا يخفى أن هذا بظاهره غير واضح؛ لعدم معنى كون التساؤل بنفسه غايه للبعث، حيث لا فائده فيه، و من هنا قال الفخر: «فإن قيل: هل يجوز أن يكون الغرض من بعثهم أن يتساءلوا و يتنازعا؟ قلنا: لا يبعد ذلك؛ لأنهم إذا تساءلوا إنكشف لهم من قدره الله تعالى أمور عجيبه و أحوال غريبه و ذلك الإنكشاف أمرٌ مطلوبٌ لذاته» (٣)

أقول: إن كلامه هذا بعيد جداً؛ لأنه لم ينكشف لهم من التساؤل أمر من الأمور العجيبه و الأحوال الغريبه، بل أنهم لم يلتفتوا بعد التساؤل لطول لبثهم، و إنما لما كان وجه لقولهم: (وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا... إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا) (٤)

نعم، انكشف الأمر بعد زمان، إلا أنه لا ارتباط له بالتساؤل بتاتاً، كما لا يخفى، فعلم مما ذكرناه أنه لا بد من توجيه أو تقدير فى المقام؛ حتى يصح جعل التساؤل غايه للبعث.

ص: ٣٤٤

١- الكهف ١٩.

٢- لمكان قوله تعالى (ليتسائلوا) فإن اللام للعله.

٣- التفسير الكبير ٢١/١٠٢.

٤- الكهف ١٩-٢٠.

هذا، و أجاب العلامه بقوله: «و هذا التشبيه و جعل التساؤل غايه للبعث مع ما تقدم من دعائهم لدى ورود الكهف و إنامتهم إثر ذلك يدل على أنهم إنما بعثوا من نومهم ليتساءلوا، فتظهر لهم حقيقه الأمر...» (١)

و لقد أطل الكلام فى إثبات ما أفاده، إلا أنه لم يتحصّل لى منه شىء، بل لعله قريبٌ ممّا فى مفاتيح الغيب للفخر الرازى، ولذا يرد عليه ما أورده على الفخر من عدم الاتّصاح بالتساؤل، فراجع و تأمل.

و على كلّ حالٍ فإنّ ما قيل من الأجوبه التى تعرّض إليها المفسّرون غير وافٍ فى حلّ الإشكال. نعم، ما نقله العلامه عن بعضهم بقوله: «و ذكر بعضهم: أنه بعض الغايه وضع موضعها لاستتباعه لسائر آثار البعث، كأنه قيل: ليتساءلوا بينهم، ينجز ذلك الى ظهور أمرهم و انكشاف الآيه و ظهور قدره» (٢)

و هذا الوجه - كما ترى - أحسن ممّا أجاب به الفخر و العلامه، و إن كان يرد عليه ما أورده العلامه بقوله: «و هذا مع عدم شاهدٍ عليه من جهه اللفظ تكلف ظاهر» (٣)

قلت: نحن نسلم أنه تكلف، إلا أنه لا بدّ من الإتيان بمثل ذلك لحلّ الإشكال.

و بعد ذلك أقول: إنه ليس من البعيد أن يقال: إنّ المعنى: ليتساءلوا لينكشف لهم عدم علمهم بمدّه اللبث، بل أنه تعالى هو العالم، و إنه على كلّ شىء قدير، فيلوح فى النظر لزوم التقدير من قولنا: ينكشف عدم علمهم، أو لتنكشف قدره صانعهم، أو نحو ذلك؛ لأنّه بالتساؤل يتّضح الأمر، و هذا قريب من القول السابق الذى نقله العلامه، فعليه يتّضح المراد من أنّ غايه بعثهم هى التساؤل و اتّصاح الأمر، لا أن يعيشوا بعد ذلك مدّة مديده فى الدنيا، كما هو أحد القولين الذى سيأتى عن قريب بيانه.

و من هنا ترى أنّ ما أفاده فى التبيان و المجمع أحسن ما قيل فى تفسير الآيه، حيث قال فى التبيان: «بيّن الله تعالى أنه بعث أهل الكهف بعد نومهم الطويل و رقدتهم

ص: ٣٤٥

١- الميزان ١٣/٢٥٧.

٢- الميزان ١٣/٢٥٨.

٣- المصدر السابق.

البعيده ليسأل بعضهم بعضاً عن مدّه مقامهم، فيتتبعوا بذلك على معرفه صانعهم إن كانوا كفّاراً، و إن كانوا مؤمنين تثبتوا زياده
على ما معهم، و يزدادوا يقيناً إلى يقينهم» (١)

ص: ٣٤٦

١- التبيان ٢/٢٣

وقوله تعالى: (قال قائل) هو في مقام بيان قوله: (لَيْتَسَاءَلُوا)، و تجسّم التساؤل هنا بسؤال و جوابين، أما السؤال فهو واضح، و هو قوله: (كَمْ لَيْتُمْ)، فإنه سؤال أحد منهم: كم لبتتم في نومكم هذا؟

أما الجواب الأول فهو: (قَالُوا لَيْتَنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ).

و أما الجواب الثاني: فهو ما أشار اليه بقوله: (قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْتُمْ).

و التأمل في الآية يفيد أنهم بعد السؤال عن ذلك انقسموا الى فرقتين:

ففرقه منهم قالوا: (لَيْتَنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)، و قيل في ترديدهم: إنهم أجابوا أولاً بيوم، بلا توجه إلى وضع الشمس، ثم توجهوا الى أنهم دخلوا الكهف أول النهار و انتبهوا في آخره، فعدلوا و قالوا: (بَعْضَ يَوْمٍ).

و أجابت الفرقة الاخرى: (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْتُمْ)، و لعلهم فهموا من بعض القرائن أن لبتهم لم يكن بهذا المقدار الذي قالته الفرقة الاولى، فعلم أن القائلين: (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ) غير القائلين: (يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)، و إنما لكان حق الكلام أن يقال: ثم قالوا: ربنا أعلم، فالجواب الثاني بلفظ «رَبُّكُمْ» خطاباً للقائلين: (يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) أصدق شاهد على أن القولين منهم؛ والغاية أن فرقه منهم اجابوا يوماً او بعض يوم و فرقه اخرى: رَبُّكُمْ اعلم و عليه يستفاد من ذلك: أن عددهم كان سبعة أو أزيد؛ لأن أقل الجمع ثلاثة، فمع السائل يكونون سبعة أو أكثر، و علم أن ما قاله عدّه من المفسرين و منهم الطبرسى: «إن القولين لفرقه واحده ليس بشيء».

قال في جوامع الجامع (1): (قَالُوا لَيْتَنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)؛ لأنهم دخلوا الكهف غدوةً و انتبهوا بعد الزوال، فظنّوا أنهم في يومهم، فلما نظروا إلى طول أظفارهم و شعورهم قالوا: (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْتُمْ)، فإنك ترى أنه فرض القائلين فرقه واحده، إلا أنه بعيد عن ظاهر الآية، بل غير صحيح، كما أشرنا إليه آنفاً.

ثم وقع الكلام في أنه هل جواب الفرقة الثانية مجرد ردّ لكلامهم بحسن الأدب، بمعنى أنّ جواب الفرقة الأولى حيث كان تخميناً صرفاً أجابت الفرقة الثانية بأنّ ربّكم أعلم بما لبثتم، أو كان جوابهم إشارةً إلى أنّ الموحد ليس له إلاّ التسليم له تعالى، ولا يجوز له أن يسند العلم إلى نفسه، بل لا بدّ من أن ينسب إليه تعالى؟

و هذا الوجه اختاره العلامة، إلّا أنّ الحقّ هو الوجه الأوّل؛ لظهور الآيه في ذلك، و التأمّل في الآيه يرشدنا إلى ذلك؛ لأنّ جواب الفرقة الأولى حيث لم يكن مرضياً عند الفرقة الثانية قالوا: (ربّكم أعلم بما لبثتم)، و لعلمهم قد فهموا من بعض القرائن أنّ لبثهم لم يكن بهذا المقدار و لم يمكن لهم أن يحدّدوا فأجابوا الفرقة الأولى بهذا الجواب، فعلم أنّ قولهم هذا لم يكن بمجرد التسليم، و أنّه لا يجوز لهم أن يسندوا العلم إلى أنفسهم فحسب، بل إنّما هو لعدم قدرتهم على تحديد المدّة، فأحالوا العلم عليه تعالى، و أنّه ليس لهم فيه حظّ، و كان من شأنهم أن يتوجّهوا إلى ما يناسب حالهم و ما يحتاجون إليه، و هو أن يبعثوا واحداً منهم إلى المدينة لتحصيل الطعام، فلذا قالوا: (فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا).

ثمّ إنّ الظاهر أنّ القائل: (فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ) كان من الفرقة الثانية، فإنّ الفرقة الثانية بعد ردّ قول الفرقة الأولى بقولهم: (ربّكم أعلم بما لبثتم) قالوا: (فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ).

قال أبو الفتح (1) في تفسيره: إنّ القائل هو كبيرهم تلميخاً، و نقله في المجمع (2) عن ابن عباس.

و يمكن الجمع: أنّ المتكلم كان من الفرقة الثانية، و حيث أنّ تلميخاً كان منها و كان هو المتكلم فينسب ذلك تارةً إلى الفرقة، و أخرى إلى تلميخاً.

و الورق - بالكسر - الدرهم، كما في المفردات (3)، قال: فابعثوا بورقكم هذه، و قرئ بورقكم، و بورقكم، بفتح الواو و ضمّه مع سكون الراء.

ص: ٣٤٨

١- تفسير أبي الفتوح ٧/٣١٨.

٢- مجمع البيان ٦/٤٥٧.

٣- مفردات الراغب: مادة الورق.

و يظهر من لسان العرب (١) أنّ «وَرَق» - بفتح الراء - قد يستعمل بمعنى الدرهم، حيث قال: «وقال أبو عبيده: الوَرَق الفضة كانت مضروبه كدراهم، أو لا، كما هو الظاهر من الألوسى و الفخر الرازى من أنه اسم لمطلق الفضة، سواء كانت مضروبه أم لا، اعتماداً على حديث عرفجه (٢) و على كلّ حال الظاهر أنّ المراد منه فى المقام هو الدرهم.

ص: ٣٤٩

١- . لسان العرب ١٥.

٢- إنه لما قطع أنفه اتخذ أنفاً من ورق فائتن، فاتخذ أنفاً من ذهب راجع التفسير الكبير ١٠٣:٢١، الكشاف ٧١٠:٢.

تفسير: فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا

وقوله: (فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا) الضمير في «أَيُّهَا» يرجع إلى المدينة، وحيث أن ظاهر الكلام لا يستقيم فلا بد من التقدير حينئذٍ، فيكون المعنى: فلينظر إلى أهل المدينة و أي واحدٍ منهم أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه.

ثم إنه وقع الخلاف في المراد من «ازكى».

ففي المجمع (١): أظهر وأحلّ ذبيحه؛ لأنّ عامّتهم كانت مجوساً، وفيهم قوم مؤمنون يخفون إيمانهم، وقيل: ألدّ، وقيل: أرخص، وقيل: أبعد عن الغصب، وقيل: أطيّب طعاماً.

ولا يخفى عليك مناسبة الوجه الأخير، مع معنى التفضيل بخلافه في بعض الوجوه، حيث لا يناسب التفضيل في الوجه الأوّل والرابع.

وقوله تعالى: (فَلْيَأْتِكُمْ بَرِّزْقٍ مِنْهُ) فالضمير في «منه» راجع إلى الطعام، فالمعنى: فليأتكم برزق من الطعام. ومن المحتمل رجوعه إلى ما هو المفهوم من الكلام، فالمعنى: فليأتكم برزق ممّن هو أزكى طعاماً، كما أشرنا إليه آنفاً، فعليه لا وجه لإرجاعه إلى الورق كما قيل (٢).

ص: ٣٥٠

١- المصدر السابق.

٢- قال الأوسى: وقيل: الضمير للورق، فيكون «من» للبدل. روح المعاني ١٥/٢١٣.

تفسير: وَلَيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا

و أما قوله تعالى: (وَلَيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا).

فالمراد من التلطف: الدقه و الملاحظه كما قيل، أو بمعنى إعمال الرفق و عدم المماكسه. و قرأ المشهور «أحداً» بالنصب، و قرأ بعضهم بالرفع، كالحسن و يزيد بن القعقاع و أبى صالح. فعلى قراءة الرفع يكون المعنى: «لا يشعرون بكم أحد منهم»، و على النصب يكون المعنى: «أن يكون دخول هذا الفرد بالمدينه بدقه و ملاحظه حتى لا يخبرن صاحب الطعام بكم أحداً من عمال الحكومه»، و عليه يصح ما فسره المفسرون من قولهم: «لا يخبرن بكم و لا بمكانكم أحداً من أهل المدينه».

ألا أن الأوجه في ذلك تبديل «أهل المدينه» ب «عمال الحكومه»، فيصير المعنى: «و لا يخبرن بكم أحداً من عمال الحكومه»، ثم إنه لا بأس بالإشاره إلى ما قيل في المقام، و هو: أنه ربما جاء في القرآن «أفعل» صفه له تعالى في آيات عديده، منها: ما في هذه الآيه: (قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ)، و لا يخفى أن «أفعل» لمكان إفادته التفضيل لا يتناسب معه تعالى، كما قد قيل ذلك في «الله أكبر»، و في قوله تعالى: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ).

و غير خفي أنه قد أُستعمل «أفعل» في الألسن و القرآن في موارد عديده في غير التفضيل، فعليه لا يبقى في البين اشكال. إلا أن البعض قد غفل عن هذا، و اشكل عليه استعمال أمثال ذلك، و من هذا: اشكال بعض المعاصرين في شرحه على الكفايه على قول الماتن: «أوضح من أن يخفى» بأنه غير صحيح؛ لأنه لا معنى للتفضيل في المقام (1).

و يشهد لما ذكرنا من عدم استعمال «أفعل» في التفضيل في بعض الموارد: كلام نجم الدين في شرحه على الكفايه: (و أما نحو قولهم: «أنا أكبر من الشعر»، و «أنت أعظم من أن تقول كذا» فليس المقصود تفضيل المتكلم على الشعر، و المخاطب على القول، بل المراد بعدهما عن الشعر و القول، و «أفعل» التفضيل يفيد بُعد الفاضل عن المفضول و تجاوزه عنه، ف- «من» في مثله ليست تفضيليه... إلى أن قال: (فمعنى قولك: «أنت أعزّ عليّ من أضربك» أي بائن من أن أضربك من فرط عزّتك عليّ... (2) إن شئت تمام كلامه فارجع ما كتبه في باب «أفعل» التفضيل.

فمعنى قولهم: «هذا أوضح من أن يخفى»: أن وضوح ذلك يتجاوز حدّ الخفاء و بعيد عنه، و عليه فكلّ مورد استعمال فيه «أفعل» مع عدم صحه التفضيل يمكن توجيهه بما ذكر، فعليه يقال في المقام: إنّ المراد من ذلك أنّ علمه تعالى بعيد عن علم غيره.

هذا، و يمكن حلّ الاشكال ببيان آخر في أمثال هذه الآيه، يعني فيما استعمال «أفعل» بلا «من» و «اللام» و «الاضافه»؛ حيث إنّ التفضيل لا بدّ من أن يكون فيه واحد منها.

قال ابن مالك:

ص: ٣٥٢

١- منتهى الدرايه في شرح الكفايه: ٦/٣٧٥: لم يظهر لهذه العبارة الدائره في الألسن و الكتب معنى صحيح؛ إذ لا بدّ في المفضل عليه من وجود المبدأ فيه، ك«زيد أعلم من عمرو»، فلو لم يكن عمرو عالماً لم يصحّ هذا الكلام، و من المعلوم أنه ليس في الخفاء وضوح حتى يقال: إنّ المطلب الكذائي أوضح منه، فالصحيح أن يقال في أمثال هذا المقام: أوضح من الواضحات، أو: أوضح من كلّ واضح.

٢- شرح الكفايه ٣: ٤٥٥.

و أفعل التفضيل صلّه أبدأً تقديراً أو لفظاً يمين إن جُرّدا

و هذا إشاره منه إلى ما هو مسلّم بينهم من أنّ «أفعل» التفضيل لابدّ من أن يستعمل مع لام التعريف، أو الإضافه أو يأتي مع «من» ظاهراً أو تقديراً، فإن لم يكن «أفعل» مستعملاً مع واحدٍ منها لا يكون للتفضيل.

فعلیه نقول: إنّ «أعلم» قد استعمل في القرآن في موارد تقرب من خمسين مورداً مع عدم وجود «اللام» و «من» والاضافه، و تقدير «من» في هذه الموارد كلّها لا يخلو من غضاظه و إشكال؛ لأنّ عدم اقتران واحد من هذه الموارد بإحدى هذه الكلمات الثلاث يشعر بعدم كونه للتفضيل، كما لا يخفى، و عليه لا يكون «أعلم» و نحوه في القرآن مستعملاً في التفضيل، بل بمعنى اسم الفاعل، و يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه: عدم وجود علم حقيقي في غيره تعالى في بعض الموارد كالمقام، فلا يمكن التفضيل و لو مجازاً، كما في «الله أكبر»، بمعنى أكبر من كلّ شيء .

و قال أبو طالب في خاتمه البحث في ذيل قول الشارح السيوطي: (أى هو نافذ العلم، اشاره إلى أنّ «أفعل» هنا بمعنى اسم الفاعل)، و قال الحكيم: (ذكر بعضهم: أنّ «أفعل» التفضيل ليس على باب؛ لامتناع المشاركة الى آخر كلامه).

فما يرى من الرضى في قوله تعالى: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) من التوجيه بأنّ المعنى: «الله أعلم من كلّ أحد» بعيد، بل غير صحيح، كما لا يخفى.

و هنا أجوبه آخر عرضنا عن ذكرها مخافه الإطاله و الملل، و من أراد الاطلاع فليراجع كلمات القوم في المطوّلات.

تفسير: إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ...

قوله تعالى: (إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا) (١)

قوله تعالى: (إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ) أى: ان يطلعوا عليكم و يظفروا بكم، (يَرْجُمُوكُمْ) أى: يرموكم، و لا- كلام فيه. إنما الكلام فى المراد منه، و فيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون المراد: يقتلونكم برمي بالحجاره، كما فى رجم الزانيه.

الثانى: أن المراد مجرد الرمي بالحجاره.

الثالث: أن المراد هو الإيذاء، أى يؤذونكم و يشتمونكم، فالمراد حينئذ من الرجم: الإيذاء باللسان.

قوله تعالى: (أَوْ يُعِيدُوكُمْ) أى: يردوكم فى ملتهم، و لن تفلحوا اذاً أبداً، فعليه يكون المراد: أنهم إذا ظفروا بكم يعيدونكم جبراً إلى دينهم و تعيشون معهم و لن تفلحوا بعد ذلك أبداً، و تكونون بعد ذلك من الضالين.

و لا يخفى أنه على ما ذكر لا بد من أن يكون المراد من العود إلى الملة هو العود إلى ملتهم و دينهم فى الظاهر؛ لأن الاعتقاد غير قابل للإجبار.

و بعد ذلك أقول: إنه من المحتمل أن يكون المراد من الملة هنا هو القوم مجازاً، و يؤيده أمران:

الأمر الأول: أنه لو اريد بلفظ «الملة» هو «الدين» لكان المناسب تعديتها ب- «إلى» مكان «فى»؛ لأن «فى» تفيد الظرفيه، و يناسبها لفظ «القوم»، كما لا يخفى، إلا أنه يبيده قوله تعالى: (أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا) (٢)؛ حيث استعمل الملة مع «فى» بمعنى «الدين»، كما هو واضح لا يخفى.

ص: ٣٥٤

١- الكهف ٢٠.

٢- الأعراف ٨٨ و إبراهيم ١٣.

الأمر الثاني: قوله تعالى: (وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا)؛ لأنَّ عدم إمكان الفلاح و السعادة إنّما هو من جهة كونهم «أصحاب الكهف» في اجتماعهم بحيث لا- يمكنهم العمل بما يوجب السعادة و الفلاح لمراقبتهم لأعمالهم، فلا يمكنهم حينئذٍ إظهار الحقّ و العمل، فيظهر أنّ المراد في قوله: «في ملتهم» في مجتمعهم و جمعهم.

و المفسّرون بعد تفسيرهم المله بالدين فسّروا قوله تعالى: (وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا) بتفسيرات:

منها: قال في المجمع: معناه: و متى فعلتم ذلك لن تفوزوا أبداً بشىء من الخير (١) و لم يعلم المراد من قوله: «فعلتم». نعم، لا يبعد أن يكون قوله: «فعلتم» فعل مجهول، و المعنى: متى فعل بكم هذا أى ردّوكم إلى دينهم لن تفوزوا.

و قال الآلوسى فى روح المعانى: «إن دخلتم فيها حقيقةً و لو بالكره و الإلجاء لن تفوزوا الخير لا فى الدنيا و لا فى الآخرة»، ثم قال: «و وجه الارتباط على هذا: أنّ الإكراه على الكفر قد يكون سبباً لاستدراج الشيطان إلى استحسانه و الاستمرار عليه...» (٢)، و لا يخفى ما فيه من التقدير بلا دليل، و على أىّ تقدير فإنهم تعرّضوا إلى بيان وجه الارتباط بين عدم الفلاح و ردّهم فى ملتهم، و حيث إنّ ردّهم كان بإكراه فيكون ردّهم الى دينهم ظاهرياً مع عدم إيمانهم فى الباطن، و هذا معفو عنه من جهة الإكراه فى إظهار خلاف عقائدهم الباطنية، فلا يناسب حينئذٍ قوله تعالى: (وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا)، حيث إنّهم فى فلاح و سعادة بعد عرفانهم الحقّ و إنكارهم قلباً لمعتقدات قومهم.

ص: ٣٥٥

١- مجمع البيان ٥-٦: ٧٠٦.

٢- روح المعانى ١٥/٢١٤.

هذا، وقد أجاب عن ذلك الإشكال فى المجمع أولاً: بأنه يجوز أن يكون أراد: يعيدوكم إلى دينهم بالاستدعاء دون الإكراه، و أجب ثانياً: و يجوز أن يكون فى ذلك الوقت كان لا تجوز التقيّه فى إظهار الكفر (١)

و يلاحظ على جوابه الأوّل: أنه خلاف الظاهر، و على الثانى: أنه ادّعاء بلا دليل.

و أجب العلامه: بأنهم لو عرضوا أنفسهم عليهم أو دلّوهم بوجه على مكانهم فأعادوهم فى ملّتهم و لو على كره كان ذلك منهم تسبباً اختيارياً إلى ذلك، و لم يعذروا البتّه (٢)

قلت: الانصاف أنه تمحل بلا طائل؛ لأنهم على ذلك الفرض لم يكونوا حينئذٍ داخلين فى القوم بالاختيار؛ لأن المفهوم من الآيه أنه لا بدّ من أن يراعى لئلا يطلعوا؛ لأنهم لو اطلعوا اتفاقاً لن تفلحوا أبداً، فعدم الفلاح متفرّع على اطلاعهم، لا على تقصيرهم، كما هو واضح لا يخفى، مع أنه لا وجه لقوله: (فأعادوهم فى ملّتهم و لو على كره)؛ لأنه لا وجه للدخول فى الدين كرهاً كما أشير.

أقول إنك إذا لاحظت كلمات القوم تجدها غير وافية لحلّ الإشكال، فلا بدّ فى حلّه إما أن تفسّر الملّه بالقوم، و أنّ المعنى: أنّهم يعيدونكم الى قومهم و مجتمعهم حتى تعيشوا معهم.

و إقياً أن يفسّر باعادتهم الى دينهم فى الظاهر، فعلى التقديرين لن تفلحوا إذاً أبداً، و حينئذٍ لا يرد عليه أى اشكال؛ لأنّ مجرد الاعتقاد لا يوجب الفلاح، بل هو مبدأ الفلاح و السعاده، و من هنا نرى أنّ القرآن ربّب الفلاح على الإيمان مع العمل فى موارد عديده.

منها: قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) (٣)

ص: ٣٥٦

١- مجمع البيان ٥-٦: ٧٠٦.

٢- الميزان ١٣/٢٦٢.

٣- المؤمنون ١-٢.

فَتَحْصِيْلُ أَنَّ «الْمَلَّةَ» إِمْيَا أَنْ تَفْسِّرَ بِالْقَوْمِ وَ لَوْ مَجَازًا، أَوْ تَفْسِّرَ بِمَعْنَى الدِّينِ، بِأَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ: رَدُّهُمْ إِلَى دِينِهِمْ فِي الظَّاهِرِ
بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُهُمُ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَى دِينِهِمْ، فَلَا يَفْلِحُ أَصْحَابُ الْكُهْفِ حِينَئِذٍ؛ لِعَدَمِ تُمْكِّنِهِمْ مِنَ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى دِينِهِمْ.

ص: ٣٥٧

تفسير: وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ...

قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعَلِّمُوا أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا) (١)

«العثور» الاطلاع، و في الآية حذف مفعول «أعثرنا»، و الذي يظهر من جلّ المفسّرين أنّ مفعول «أعثرنا» هو الناس، و به صرح في الميزان، حيث قال: (و مفعول «أعثرنا» هو الناس المدلول عليه بالسياق، كما يشهد به ذيل الآية...) (٢)

و في المجمع: (أى و كما أنمناهم و بعثناهم أطلعنا و أعثرنا عليهم أهل المدينة) (٣)

و نحو هما في تفسير الآلوسى و الرازى، و هذا هو صريح المفسّرين على ما راجعت عشرين تفسيراً تقريباً، ألا أنّه من المحتمل جداً أن يكون المحذوف «أنفسهم»، فيصير المعنى: أعثرنا عليهم أنفسهم، أى على حالهم، فبعد أن بعثوا من نومهم اطلعوا أنّهم ناموا في الكهف مدّة مديده.

و الذى دعانا إلى هذا الاحتمال هو: أنّ مرجع الضمير في الآيات السابقة «أصحاب الكهف»، كقوله تعالى: (وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ)، فعليه يناسب أن يكون معنى قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ): أعثرنا عليهم حال أنفسهم، و يشهد بذلك قوله تعالى (كَذَلِكَ)؛ فأنّه تشبيه للإعثار على الإنامه و البعث، فكما أنّ الإنامه ثم البعث وقع عليهم كذلك الإعثار وقع عليهم، فلو كان الإعثار وقع على غيرهم لا يكون معنى للتشبيه في قوله: (وَكَذَلِكَ)، و هذا الوجه في تفسير الآية على خلاف المفسّرين، و لم أر من فسر الآية بهذا صريحاً.

ص: ٣٥٨

١- الكهف ٢١ .

٢- الميزان ١٣/٢٦٣ .

٣- مجمع البيان ٥/٤٥٩

نعم، ربّما يوحى كلام الشيخ فى التبيان إلى ذلك، حيث قال: (و معناه: أنا كما فعلنا بهم ما مضى ذكره مثل ذلك أظهرنا عليهم و اطلعنا عليهم؛ ليعلم الذين يكذبون بالبعث أنّ وعد الله حقّ) (١) حيث يظهر من قوله: «فعلنا بهم ما مضى ذكره مثل ذلك» أنّ الاظهار و الاطلاع كان عليهم، و لو كان مراده اطلع غيرهم عليهم لوجب عليه أن يظهر «الناس» بدل الضمير و إن كان ذيل كلامه يخالف ذلك: ليعلم الذين يكذبون.

و قوله تعالى: (لِيُعَلِّمُوا أَنَّنَّ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا) و الضمير فى «يعلموا» يحتمل أن يرجع إلى أصحاب الكهف، فيصير معنى الآية: أعلمنا عليهم حالهم، ليعلموا أنّ ما وعده الله من البعث و النشور حقّ، و عليه يكون المراد من العلم هو المرتبه العاليه منه المسّماه بعين اليقين، فعلى هذا يكون العلم بالنسبه إلى غيرهم من الناس بالمعاد من باب التلميح و الإشاره.

و أمّا على ما فسره القوم من أنّ المحذوف: الناس، أو أهل المدينه - كما صرّح به العلامه فى الميزان و الآلوسى فى روح المعانى - فيصير المعنى: أعرنا الناس عليهم؛ ليعلم الناس أنّ وعد الله حقّ، و هذا من البعد بمكان و ان كان المعنى صحيحاً.

و وجه الاستبعاد فى ذلك هو: أنّ المصير الى حذف المفعول - أعنى الناس - بلا قرينه ثم ارجاع الضمير إليه غير صحيح.

و إن ادعى العلامه أنّ السياق يقتضى أنّ مفعول «أعرنا» هو الناس، ثم قال: كما يشهد بذلك ذيل الآية، و هو قوله: «ليعلموا»، الّا أنّه لو كان مراده ذلك - أى إرجاع الضمير إلى الناس - يكون فى كلامه دور، فراجع و تأمل.

ص: ٣٥٩

وقوله تعالى: (إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ).

اعلم أنّ في متعلق «إذ» وجوهاً، بل أقوالاً، والمعروف بينهم أنّه ظرف لقوله: «أعثرنا»، أو: «ليعلموا»، والضمائر الثلاثة كلّها (١) راجعه إلى الناس، على ما اختاره العلامة في الميزان، وقال: (والمعنى على ما مرّ: كما أمنناهم ثم بعثناهم لكذا وكذا أطلعنا الناس عليهم في زمان يتنازعون - أى الناس - بينهم فى أمر البعث؛ ليعلموا أنّ وعد الله بالبعث حقّ، و أنّ الساعة لا ريب فيها، أو المعنى: أعثرنا عليهم ليعلم الناس مقارناً لزمان يتنازعون فيه بينهم فى أمر البعث أنّ وعد الله بالبعث حقّ) (٢)

فيكون حاصل المعنى: أنّ الناس آنذاك قد وقع بينهم حوار و جدال فى أنّه «هل تعاد روح الانسان بعد موته و مفارقه الروح عن بدنه إلى جسده، أو أنّه ليس عليهم معاد، و أنّهم لا يذوقون إلّا الموته الاولى؟»، فأعثرنا عليهم، أى أطلعنا الناس عليهم فاطلعوا حالهم و علموا أنّ لهم معاداً، و أنّه تعالى يبعث الناس بعد موتهم كما بعث أصحاب الكهف، فعلى هذا يكون المراد من قوله تعالى: (فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ): أنّ الناس اذا تنازعوا فى أمر البعث فى إقراره أو إنكاره أعثرنا عليهم؛ ليعلموا أنّ وعد الله حقّ، و أنّ الساعة لا ريب فيها.

ولكنّ المشركين لم يتتبعوا لما ظهر لهم، فقالوا: ابنوا على أصحاب الكهف بيوتاً، و اتركوهم على حالتهم ينقطع عنهم الناس؛ حيث لم يظهر لنا من حالهم شىء «ربّهم أعلم بهم».

و قال الموحّدون: بل أمرهم ظاهر، و آيتهم بيّنه «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» يعبد فيه الله.

ص: ٣٦٠

١- الضمير المحذوف و الضمير فى ليعلموا و يتنازعون.

٢- الميزان ١٣/٢٨٢.

هذا إجمال ما ذكره أكثر المفسرين، و اختاره العلامة الطباطبائي، و لا يخفى ما فيه و أُشير إليه إجمالاً:

أمّا أولاً- فإنّ حمل تنازعهم في أمرهم على البعث و المعاد حمل بعيد، و لعلّه لا وجه له؛ لأنّه ليس في البين قرينه على ما ذكر أصلاً، بل يعدّ مثل ذلك عرفاً غلطاً.

و أمّا ثانياً: فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد من «أمرهم» هو معاد الناس و بعثهم؛ لقوله تعالى: (و قال الَّذِينَ غَلَبُوا على أمرِهِمْ)؛ لأنّ المراد منهما شيء واحد، و سيأتي عن قريب معنى «أمرهم» الثاني، فانتظر.

ص: ٣٤١

و أمّا ثالثاً: فإنّ قوله تعالى: (فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا) ظاهر في التفريع على التنازع، فيكون المناسب أن يرد من «أمرهم»: أمر أصحاب الكهف حتّى يتفرّع عليه قولهم: «ابنوا عليهم بنياناً»، و لو أريد به أمر الناس و معادهم لَبُعد التفريع حينئذٍ؛ لأنّه حينئذٍ لا بدّ من أن يكون التفريع على صدر الآيه، و هو قوله: «و كذلك أعثرنا»، و هو و إن كان صحيحاً في المعنى إلّا أنّه بعيدٌ بعد قوله تعالى: (لِيَعْلَمُوا) و قوله: (إِذْ يَتَنَازَعُونَ)، فافهم،

و أمّا رابعاً: أنّ قوله تعالى: (رَبِّهِمْ أَعْلَمَ بِهِمْ) يؤيد أنّ المراد هو أمر أصحاب الكهف، بمناسبة أنّ النزاع حيث كان في أمرهم قال جماعه منهم: «ربهم أعلم بهم» و ردّوا بقولهم هذا قول الخصم و ادّعائهم في أمرهم ما ادّعوا.

و تحصيل من تمام ذلك: أنّ هذا الوجه بعيدٌ و لا وجه للمصير إليه، و من تمام ذلك يعلم جوده الوجه الثاني الذي أشار إليه العلامة في كلامه و لم يستحسنه، حيث قال: (و من هنا يظهر وجه آخر لقوله تعالى: (إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ)، و هو رجوع الضميرين الأوّلين إلى الناس، و الثالث إلى أصحاب الكهف، و كون «إذ» ظرفاً لقوله: «ليعلموا»، و يؤيّدّه قوله بعده: (رَبِّهِمْ أَعْلَمَ بِهِمْ)) (١)

قلت: و عليه يصير المعنى: أنّه أعثرنا الناس عليهم ليعلم أصحاب الكهف أنّ وعد الله حقّ، و أنّ الساعه لا ريب فيها، و هذا العلم حصل؛ إذ يتنازعون الناس بينهم في امر أصحاب الكهف، و أنّه من أمر الله و إعجازه تعالى، أو أنّه أمر لا يعلم ما هو فرّبهم أعلم بهم، و بعد هذا التنازع قالت فرقه المشركين: ابنوا عليهم بنياناً ليقطع آثارهم و ليكون أمرهم متروكاً. و قالت فرقه المؤمنين الذين علموا حالهم و أمرهم: «لنتخذنّ عليهم مسجداً»، أي: معبداً.

و يظهر من كلام المفسرين أنّ مورد التنازع هو البناء عليهم، أو إتخاذ المسجد عليهم، إلّا أنّ التفريع بالفاء يخالف ذلك بظهوره أنّه ليس هو المتنازع فيه و إلّا لكان الأنسب إثباته بالواو، أى: وقالوا ابنوا عليهم، فإثبات الفاء يشعر أنّ البناء ليس محلّ نزاعهم، هذا بناءً على مبنى القوم فى تفسير الآيه من تقدير الناس و ارجاع الضمير اليه. و أمّا بناءً على ما فسّرناه من أنّ المراد: «أعثرنا أصحاب الكهف على حالهم و توجهوا أنّهم بعثوا بعد مدّه بعيده» فيكون المعنى: أعثرنا أصحاب الكهف أنفسهم على أمرهم حين ما تنازعوا فى أمرهم، و أنّ مدّه بقائهم فى الكهف كانت مدّه طويله، فإنّه حين ذلك أعلمناهم أنّ ملكهم الجبار قد هلك، و أنّ الناس غير هؤلاء الناس، فحين كان أمرهم منكشفاً لأنفسهم قال قوم من الناس: «ابنوا عليهم بنياناً»، و «قال الذين غلبوا على أمرهم لتتخذنّ عليهم مسجداً».

قال في الظلال في تفسير المسجد: (والمقصود معبد على طريقه اليهود و النصارى في اتخاذ المعابد على مقابر الأنبياء و القديسين، و كما يصنع اليوم من يقلدونهم من المسلمين، مخالفين لهدى الرسول ٩، لعن الله اليهود و النصارى اتخذوا قبور أنبيائهم و صالحهم مساجد...) (١)

قلت: من المسلم عند الشيعة كراهه الصلاة في المقابر على تفصيل حرّر في محله، و أما اتخاذ المساجد عند قبور الصالحين و الأئمة: فهو أمر مرغوب فيه و مستحسن، و يدلّ عليه جملة من النصوص الواردة عن الأئمة: و قد ورد أنّ الصلاة عند قبر عليّ ٧ تعادل مائتي ركعة، و قد اعترف بعض العامة بذلك، بل يردّ مقاله ما استشهد من الآية على ذلك. و من هنا قال الألوسى: (فلنك أن تقول: أنّ اتخاذهم المسجد عليهم ليس على طرز اتخاذ المساجد على القبور المنهي عنه و الملعون فاعله، و إنّما هو اتخاذ مسجد عندهم و قريباً من كهفهم، و قد جاء التصريح بالعنديه في روايه القصّه عن السدي و وهب...) (٢)

و على كلّ حال فإنّه لا يظهر من الآية عدم جواز بناء المسجد في المقابر أو عندها، بل يمكن أن يقال: أنّ الظاهر من الآية استحسان ذلك، كما استفاد بعض المفتّرين ذلك من الآية الشريفه. و إن شئت فراجع روح المعاني، و قد أطل البحث حول المسألة بما لا مجال لنقله و الإشارة إلى ما فيه.

و علم من تمام ذلك أنّ السيّد قطب إنّما أظهر عناده للشيعة و أثار المخالفة معهم، و الحال أنّ المسجد النبويّ و بناءه عند قبر النبيّ و عبادتهم فيه أصدق شاهد لما قلناه، و إن كان المسجديّة مقدّمه عليه إلّا أنّه يوجب الفضل و التبرك منه.

ص: ٣٦٤

١- في ظلال القرآن لسيد قطب ٥/٣٧٨.

٢- روح المعاني ١٥/٢٢٠

قال الله تعالى: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَاتِمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا) (١)

قوله تعالى: «سَيَقُولُونَ» الضمير فيه و في القولين بعده لليهود المعاصرين له ٩، الخائضين في قصه أصحاب الكهف، نقله في روح المعاني عن ابن عطية و بعض المحققين، و اختاره في الكشاف، حيث قال: (الضمير لمن خاض في قصتهم في زمن رسول الله ٩) (٢) و السين إشارة إلى ما سيقع من الخلاف و المنازعة في تعدادهم و تعيين عددهم في قصتهم في زمن رسول الله ٩.

و قال أيضاً: (و ثلاثه خبر لمبتدأ محذوف، أي هم ثلاثة، و كذلك خمسه و سبعة و رابعهم كلبهم جملة من مبتدأ و خبر واقعه صفة لثلاثة، و كذلك سادسهم كلبهم و ثامنهم كلبهم...) (٣)

و المتحصّل: أنّ القرآن ينقل اختلاف القوم بثلاثة أقوال:

١ - بأن أصحاب الكهف ثلاثة، و الكلب رابعهم.

٢ - خمسه سادسهم كلبهم.

٣ - سبعة و ثامنهم كلبهم.

و لعلّ إتيان قوله: «رجماً بالغيب» قبل بيان القول الثالث يشعر بأنّ القول الثالث هو الحقّ.

توضيح ذلك: أنّ معنى قوله: «رجماً بالغيب» قول بغير علم كنايةً، و استعير الرجم الذي هو الرمي بالحجارة التي لا تصيب غرضاً و مرمى للمتكلّم من غير علم و

ص: ٣٦٥

١- الكهف ٢٢.

٢- الكشاف ٢/٢٥٥.

٣- المصدر السابق .

ملاحظه بعد تشبيهه به، كما في روح المعاني (1) وغيره، فعليه يكون المراد: أن من ادعى أنهم ثلاثة أو خمسة ادعاء باطل و رجم بالغيب، و لا يعلم أنه أصاب أم لا، فكما أن الجملة فيها إشعار و تلويح ببطلان القولين كذلك إشعار و إيهام بأن القول الثالث ليس باطلاً، و لا يتصف بكونه رجماً بالغيب، و إلا لكان الأنسب إتيان قوله: «رجماً بالغيب» بعد نقل الأقوال الثلاثة، فعلم أن القول الثالث - أي كونهم سبعة - غير مردود، و يؤيد ذلك: قوله تعالى بعده: (مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ)، حيث إن الجملة مشعره بأن هنالك من يعلم عددهم، و هو لا يصلح إلا بأن يكون القول الأخير حقاً.

إن قلت: إن قوله تعالى: (قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ) ظاهر في أن غيره تعالى لا علم له فيهم، كيف و قد تقدم منا أن «أفعل» في أمثال المقام ليس للتفضيل كما أشير إليه آنفاً و معناه «رَبِّي عالم»؟ فعليه لا يصح أن يقال: إن القول بأنهم سبعة كان حقاً؛ لأن القائل به غير الله.

قلت: نعم، الآيه ظاهره في ذلك، إلا أنه من الممكن في المقام أن يفسر قوله تعالى «رَبِّي أعلم» بما فسّر به في روح المعاني بقوله: و المراد أن علمه تعالى أقوى و أقدم في العلم بها، و يؤيد ذلك قوله تعالى: (مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ)؛ لأن الظاهر أن فيهم من هو عالم بالحال، إلا أنه قليل، مع أنه يمكن أن يقال: إن علمهم هذا من إحياء الله تعالى إليهم، فعليه لا ينافي علمهم اختصاص علمها بالله تعالى.

ص: ٣٦٦

بقى فى الآيه شىء لا بأس بالإشاره إليه، و هو: أنه قد وقع الكلام حول «الواو» التى فى قوله تعالى: (وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) على وجوه شتى:

١- منها: ما قاله الزمخشرى فى الكشاف - ثم اعتنى القوم بشأنه كالبغدادى فى تفسيره و العلامه فى الميزان و الفخر الرازى فى مفاتيح الغيب، و ذكر الرازى فى الواو وجوهاً سبعة، و جعل قول الزمخشرى أول الوجوه - قال: (هى الواو التى تدخل على الجملة الواقعة صفه للنكره، كما تدخل على الواقعة حالاً عن المعرفه فى نحو قولك: «جاءنى رجلٌ و معه آخر»، و «مررت بزيد و فى يده سيفٌ»، و منه قوله تعالى: (وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرَبَةٍ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ)، و فائدتها: تأكيد لصوق الصفه بالموصوف، و الدلاله على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر، و هذه الواو هى التى آذنت بأن الذين قالوا: سبعة و ثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات علم و طمأنينه نفس، و لم يرحموا بظن كماعن غيرهم، و الدليل عليه أن الله سبحانه أتبع القولين الأولين قوله: (رَجَمًا بِالْغَيْبِ)، و أتبع الثالث قوله: (وَ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ). و قال ابن عباس رضى الله عنه حين وقعت الواو انقطعت العده، أى لم يبق بعدها عده عادًة يلتفت إليها، و ثبت أنهم سبعة و ثامنهم كلبهم على القطع و البتات... (١)

و استصوبه بعض من المفسرين، لكنّ البغدادى فى روح المعانى نقل عن أبى البقاء: «و يكفى ردّاً لقول الزمخشرى أنا لا نعلم أحداً من علماء النحو ذهب إليه» (٢) فعليه لا قيمه لقوله، كما هو واضح، و ان استصوبه ابن المنير الاسكندرى فى تفسيره.

٢- و منها: ما نقله الطبرسى عن الفارسى، و هو كلام طويل الذيل ثقيل الهضم، و نتيجه كلامه: أنّ الجملتين الملتبسه إحداهما بالآخرى على ضريين:

ص: ٣٦٧

١- الكشاف ٢: ٧١٣-٧١٤.

٢- روح المعانى ١٥/٢٢٣.

أحدهما: أن تعطف بحرف العطف، و ثانيهما: أن توصل بها بغير حرف العطف، و جعل هذا لضرب الثاني على أربعة أقسام:

١- أن تكون صفه.

٢- أن تكون حالاً.

٣- أن تكون تفسيراً.

٤- أن لا تكون على أحد هذه الأوجه الثلاثة، لكن يكون في الجملة الثانيه ذكرٌ ممّا في الجملة الاولى أو ممّن فيها.

و بعد ذكر أمثله للأقسام الثلاثة قال: و أمّا الرابع الذي لا يكون اتّصاله على الوجوه الثلاثة... فإنّ هذا الوجه يتّصل بما قبله على وجهين:

أحدهما: بحرف العطف، و مثّل له بقوله: زيد أبوك و أخوه عمرو. و الآخر: أن يتبع الثانيه الاولى بغير حرف العطف، كقوله سبحانه: (إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ)، و يقول في آيه اخرى: (وَكَانُوا يُصِرُّونَ) بالواو، و قوله سبحانه: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَهُ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَهُ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ).

و لا يخفى أنّه كلام متين جدّاً، و استحسنة الطبرسي، و قال: هذا فصل جامع في النحو، جليل الموقع، كثير الفائدة إذا تأمله المتأمل حقّ التأمل و أحكمه أشرف به على كثير من المسائل إن شاء الله (١).

٣- و منها: أنّ «الواو» واو الثمانية، قال أبوالبقاء في كليّاته: و من الواوات واو الثمانية، كقوله تعالى: (وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ)، فإنّ العدّ قد تمّ شفعاً و تراً في السبع (٢) و قال الدماميني نقلاً عن بعض النحاه في حاشيه المغنى ما يوضّح ذلك: (و قد نظم بعض أصحابنا كون السبعه منتهى العدد أبياتاً و هي:

يا سائلى عن سرّ كون العدد نهايه فى سبعة لم تزد

ص: ٣٦٨

١- راجع مجمع البيان ٥-٦: ٧٠٧-٧٠٩.

٢- الكليات لأبى البقاء ٧٧٦، آخر ع ٢.

ما سرّه إلّا انحصار قسمه فى واحد فرد و شىء مسند

و ذلك الشىء الذى يسنده منحصر فى واحد و زائد

فالفرد و الفرد إذا ما اجتماعاً زوج مع الفرد الذى لم يسند

و اثنان و اثنان إذا ما اجتمعت أربعة تنضمّ مع ما فى اليد

فتلك سبعة إذن تكاملت أربعة و اثنان مع منفرد

و ما أتى من بعد هذا فهو تك - راز له لا زائد فى العدد

ثلاثة مع مثلها زوج و زو حج قد مضى لا ترد

و هذا القول نسبه فى المغنى إلى جماعه، حيث قال: ذكره جماعه من الأدباء كالحريرى، و من النحويين الضعفاء كابن خالويه، و من المفسرين كالثعلبى و زعموا أنّ العرب إذا عِدُوا قالوا: ستة سبعة و ثمانية، إيداناً بأنّ السبعة عدد تام، و أنّ ما بعده عدد مستأنف... و قال القفال: «و هذا ليس بشىء»، قال ابن المنير فى حاشيه الكشاف بعد استصوابه كلام الكشاف: «لا كمن يقول: أنّها واو الثمانية؛ فإنّ ذلك أمر لا يستقر لمثبه قدم».

قلت: الأظهر عندى أنّ الواو إنّما جىء بها فى المقام للإشارة إلى أنّه آخر عدد، و ليس بعده عدد.

و إن شئت قلت: إنّ الجمل أو الأعداد تحتاج فى البيان إلى رابط و عاطف، إلّا أنّه ربّما يحذف ذلك العاطف فى العطف إذا تعددت الجمل و الأعداد، و يظهر ذلك العاطف فى الأخير منها قرينته على حذفه فى غيره كما فى قولهم:

الله، محمّد، علىّ، فاطمه، حسن و حسين.

هذا هو المراد من قول ابن عباس حين وقعت الواو: انقطعت العده، أى لم يبق بعدها عده عاد يلتفت إليها، و لعلّ إلى ما ذكرنا مرجع ما ذكره أبو البركات «ابن الأنبارى»: و لو جاء بالواو فى «ثلاثة و رابعهم كلبهم» لكان جائزاً.

و ذهب بعض النحويين إلى أنّ التقدير فيه: «ثلاثة و رابعهم كلبهم»، و كذلك «خمسه سادسهم كلبهم»، التقدير فيه «و سادسهم كلبهم» بواو العطف، فحذف، و

استدلّ على ذلك بقوله تعالى: (وَتَأْمِنُهُم كَلْبُهُمْ)، فظهرت الواو التي كانت مقدّره في الجملتين المتقدّمتين، فدلّ على أنّ تقديره: «و رابعهم»، فحذفت الواو كقوله تعالى (صَمَّ بِكُمْ عَمِي) (١) ولا يخفى صراحه كلامه في ما قلنا.

ص: ٣٧٠

١- البيان ٢/١٠٤ .

تفسير: فَلَا تَمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا

وقوله تعالى: (فَلَمَّا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا)، المراء في المقام بمعنى المجادله، أى لا تجادلهم، وهذا لا كلام فيه، كما أنه لا كلام فى رجوع الضمير فى قوله تعالى: (فِيهِمْ) الى أصحاب الكهف فيصير المعنى: لا تجادل أهل الكتاب فى أصحاب الكهف.

وقال البغدادى: «أى فى شأن الفتيه»، وقال الطبرسى فى المجمع: «أى لا تجادل الخائضين فى عددهم و شأنهم».

و أمّا «ظاهرًا» فقد احتمل فى المجمع فيه ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن معناه: لا- تجادلهم ألّا بما اظهرنا لك من أمرهم أى لا تجادل ألّا بحجّه و دلالة و إخبار من الله سبحانه و هو المراء الظاهر،

و ثانيها: أن المراد: لا تجادلهم ألّا جدالاً ظاهراً، و هو أن تقول لهم: أثبتّم عددًا و خالفكم غيركم، و كلا القولين يحتمل الصدق و الكذب، فهلمّوا بحجّه تشهد لكم،

و ثالثها: أن المراد: ألّا مراء يشهده الناس و يحضرونه، فلو اخبرتهم فى غير ملأ من الناس لكذبوا عليك... (١)

و هنا احتمال رابع احتمله العلماءه، و قال: (المراد بكون المراء ظاهراً: أن لا- يُتعمّق فيه بالاختصار على ما قصّه القرآن من غير تجهيل لهم و لا ردّ) (٢)

و هنا أيضاً احتمال خامس احتمله بعضٌ و هو أن يكون المراد مراءً ظاهراً، أى غالباً و مسلطاً عليهم.

و هذه احتمالات احتملها المفسّرون، و لا يبعد أن يكون المراد أنه يجب عليك أن تجادلهم بجدال يكون فيه المطلب واضحاً و موضحاً، دون أن يكون الجدال انحرافياً، كما فى جدال الناس بعضهم مع بعض، حيث يكون قصدهم فى ذلك ألّا يكونوا

ص: ٣٧١

١- مجمع البيان ٥-٦: ٧١١.

٢- الميزان ١٣/٢٨٩ .

مغلوبين للخصم، بل غالبين في الجدل والبحث، و إلى ذلك يشير قوله تعالى: (وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ). و حاصل المعنى: أنه إذا كان ربك أعلم و قد أنبأك بأهم فلا تحاجهم في أصحاب الكهف إلا بمحاجه واضحه و موضحة، و لا تجادلهم بجدال كجدال الناس بعضهم بعضاً في المغالبه و المخاصمه، حيث لا يكون غرضهم إلا المغالبه، لا الإفهام و التفهيم.

قوله تعالى: (وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا).

قد نهى الله نبيه ٩ أن يستفتى أهل الكتاب عن شأنهم و عددهم، و هذا صريح الآيه، فحينئذ يقع الكلام في وجه هذا النهي، و قد يظهر من بعض المفسرين أنه حين تأخر الوحي في شأن أصحاب الكهف - على ما يأتي بيانه في الآيه الآتية - حاول النبي ٩ أن يسأل من بعض أهل الكتاب ما وجدتم في كتابكم في شأنهم؟ فنزل جبرئيل ٧ و قصّ القصه عليه، و نهاه المسأله منهم، و لعله إليه يرجع كلام العلماء في الميزان: «و لا تطلب الفتيا في الفتية من أحد منهم فربك حسبك». و قوله: «فربك حسبك» (١) إشارة إلى ما ذكرناه.

قلت: هذا الوجه بعيد غاية البعد لا يمكن المصير إليه؛ لجهات ليس لذكرها مجال، مع أنه ليس له نظير بأن يرجع النبي ٩ إلى اليهود و النصرى لحلّ معضله، كما لا يخفى على الناقد البصير.

و الأوجه أن يقال كما قال في المجمع: «و الخطاب للنبي ٩، و المراد غيره؛ لئلا يرجعوا في ذلك إلى مسأله اليهود فإنه كان واثقاً بخبر الله تعالى» (٢).

ص: ٣٧٢

١- الميزان ١٣/٢٧٠ .

٢- مجمع البيان ٥-٦: ٧١١، س ٨ .

ولعل الشعراني قد استفاد من الآيه هذا الوجه، و أفاد ما أفاد، قال في حاشيته على تفسير روح الجنان(1) : إنَّ دأب القرآن الاقتصار على مواضع العبره في نقل القصص و الحكايات، لا- نقل تفصيلها و بيان جزئياتها، إلَّا أنَّ الناس لَمَّا كانوا طالبين أن يقفوا على تفاصيلها تمسَّكوا بكلِّ وسيله، و ربَّما أدخلوا فيها الكذب و المبالغه، مع أنَّ هذه الإضافات ليس لها فائده، بل ربَّما توجب الفساد و تغيير وجهه القصة و يوجب الإضلال، كإضافه طول قامه عوج بن عنق، و كبر بساط سليمان ٧، و الأشكال العجيبه ليأجوج و مأجوج، و جلوس الجنِّ على كرسى سليمان، و عشق داود ٧ لامرأه من شرطته و حكَّامه، و نزول هاروت و ماروت إلى الأرض، و عمل الفاحشه مع امرأه مسَّماه بالزهره و مسخها على هيئه النجم، و أمثال هذه الأمور، و أنما زيدت من جهه حرص الناس و ميلهم البالغ لهذه الأمور و سؤالهم عنها من غير المعصوم، و عليه نهى الله تبارك و تعالى نيَّه نيابه عن الأمه، و أنه لا فائده في إفناء العمر في تحقيق تعدادهم، و إنَّما المفيد هو توجَّه الناس إلى أصل القصة و محلَّ العبره للاعتبار.

قلت: هذا الكلام كلام جيد و متين و لنا الإشاره إلى بعض ما شابهه من الجعل و التزوير، فأنَّك ترى في عصرنا الحاضر من جعل القصص و الحكايات في شأن مولانا الامام الثاني عشر الغائب عن النظر روى و أرواح العالمين له الفداء، و ملاقاته مع الناس الى ما شاء الله، و جمع الرسائل العديده.

و ربَّما يدعى أنَّ جعل أمثال هذه الحكايات إنَّما كان خدمه للمولى و سبباً للتذكُّر به، و كلَّ ذلك انَّما كان لعلاقه الناس و حبهم لأمثال هذه القصص و الحكايات من دون أن يتفحصوا عن حقيقتها؛ و من هنا ترى أنَّ سوق مثل هذه المطالب رائج، و سوق الحقيقه كاسد، و ربَّما في بعض الأمكنه أو الأزمنه لا يوجد لها طالب أصلاً، فها يا أهل الحقَّ و الحقيقه و البيان و القلم الذين تذوب قلوبهم في ذلك و يغمثون و يحزنون: لا تهنوا و لا تحزنوا، و بينوا أصل القصص و الحكايات و المطالب التي ورد

ذكرها في القرآن الكريم واهملوا ما ليس له أصل و أساس، و لم يرد ذكره في الكتب الأربعة، بل لا يجوز نقل بعض المطالب الحقّه من بعض المنحرفين و إن كان المطلب حقاً؛ لأنّه لا يليق بالمفسّرين و المبلّغين أن يركنوا الى كلّ كتاب طبع.

و لمناسبه المقام أشير إلى ما ذكره المحقّق التستري في كتابه الموسوم ب- «كشف القناع» حيث قال: «و قد ذكر عليّ بن ابراهيم - و هو من ثقات مشايخ الكليني و أجلائهم، و حاله معلوم في تفسيره - في قصّه هاروت و ماروت ما هو من أعجب العجائب! و كذا في قصّه داود و سليمان و إن كان بعضها بطريق الروايه، و مع ذلك قال الأسترآبادي في شأن تفسيره: أنّه تفسير صحيح يجوز في الشريعة الاعتماد عليه؛ لأنّه مأخوذ كلّ من أصحاب العصمه، فاعتمد عليه نفسه، و هو مقتض لحصول العلم و القطع له من مجرّد قوله و نقله مع عدم عصمته، و لا مزيه له على غيره من الإماميه الثقات الذين لم يعتمد عليهم، - و من ورد في كثير من الأخبار و الآثار القدرح فيهم و الطعن على إجماعهم، و قد ذكر في تفسيره أيضاً حديث أنّ آدم حجّ (1) موسى ٧ لَمَّا عَاتَبَهُ عَلَى خَطِيئَتِهِ، و روى روايه عاميه، عن عائشه عن النَّبِيِّ ٩ في حكم المعسر، و قال في قوله تعالى: (أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامَ): إنّ دليل على أنّ غير الأنعام محرّمٌ، مع أنّه قال قبل ذلك في تفسير الآيه: الجنين في بطن أمّه إذا أوبر و أشعر فذكاه ذكاه أمّه، فذلك الذي عناه الله، و ذكر أيضاً في قصّه يوسف أنّه عزم على الزنا. و روى في معنى (حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ...) الآيه: أنّ الله و كلهم إلى أنفسهم، فظنّوا أنّ الشياطين قد تمثّلت لهم في صوره الملائكه، و ذكر في قوله تعالى: (فَأَخْلَعْنَا نَعْلَيْكَ): أنّهما كانتا من جلد حمار ميّت. و في قوله: (إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكْبَادٌ أُخْفِيهَا): أي من نفسى؛ لأنّه جعلها من غير وقت. و في نسب ابراهيم: أنّه كان ابناً لآذر حقيقه، كما يظهر من كلامه - إلى أن قال: - و قد فسّر كثيراً من الآيات بفهمه و نظره بلا روايه، و استشهد في بعضها بكلام الشعراء و نقل كثيراً من المطالب عن ابن عباس موقوفاً عليه، و ميّز بين المحكمات و المتشابهات بلا نصّ يستند إليه - الى أن قال: - و ربّما يظهر من بعض عبارات تفسيره أنّ كثيراً من رواياته من زياده راوى الكتاب المذكور اسمه

ص: ٣٧٤

١- من الاحتجاج، فالمعنى: غلب آدم ٧ موسى ٧ لَمَّا عَاتَبَهُ موسى ٧ على خطيئته .

فى أوائله، فلعلّه هو الذى ألفه حين كفّ بصر على بن ابراهيم، فانّ النجاشى ذكر أنّه اضربّ فى وسط عمره...» (١)

و هذا نموذج فى المقام، و ليس لنا مجال لذكر أمثاله، بل له محلّ آخر.

ص: ٣٧٥

١- كشف القناع ٢١٣.

قال الله تعالى: (وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْخُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا).

و اعلم أنّ في الآية مطلبين لا بدّ من الإشارة إليهما:

الأول: أنّه تعالى نهى النبيّ ٩ أن يقول: «إني فاعل ذلك غداً» مجرداً عن مشيئه الله، بل لا بدّ من أن يقول: «إني فاعل ذلك غداً ان شاء الله».

و الثاني: في أمره تعالى نبيّه أن يذكر ربّه إذا نسي المشيئه.

أمّا المطلب الأول فقال الآلوسى في روح المعاني: (إنّ الآية نزلت حين سألت قريش النبيّ ٩ عن الروح و أصحاب الكهف و ذى القرنين، فقال عليه الصلاة و السلام: «غداً» و لم يستثن، فأبطأ عليه ٩ الوحي خمسة عشر يوماً على ما روى عن ابن اسحاق، و قيل: ثلاثه أيام، و قيل: أربعين يوماً، فشقّ ذلك عليه ٩، و كذّبه قريش و حاشاه... (١)

و هذا هو المشهور بين مفسري العامة، و أمّا الخاصه فهم في المقام على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: من هو ساكت عن التعرّض لذلك و لا يعلم من كلامه شىء، كالطبرسى في جوامع الجامع، و العلّامة في الميزان و إن كان ذكر العلّامة في بحثه الروائي شيئاً إجمالاً، حيث نقل الروايه بلا- توضيح و نقد، فإنّه نقل روايه عن تفسير العياشى باسناده عن عليّ بن أبي طالب ٧، قال: «إذا حلف الرجل بالله فله ثنياها إلى أربعين يوماً؛ و ذلك أنّ قوماً من اليهود سألوا النبيّ ٩ عن شىء، فقال: اثنتونى غداً - و لم يستثن - حتّى اخبركم، فاحتبس عنه جبرئيل أربعين يوماً...» (٢)

ص: ٣٧٦

١- تفسير روح المعاني ١٥/٢٢٨ .

٢- تفسير الميزان ١٣/٣١١، تفسير العياشى ٢: ٣٢٤، الحديث ١٤.

و الطائفه الثانيه: من تعرّض للقصّه بإجمال من دون أن يبحث في إثباتها و نفيها، كالطبرسي في المجمع و أبي الفتوح في روح الجنان.

و الطائفه الثالثه: من تعرّض للقصّه و تكلم حولها، كالشيخ في التبيان و الفيض في الصافي. و قال الشيخ: «وقيل: سبب نزول ذلك: أنّ قريشاً لما جاءت و سألت النبي ٩ عن قصّه أصحاب الكهف...»، و ساق الخبر إلى آخر ما نقلناه عن الآلوسي، ثمّ قال: «و هذا ليس بصحيح؛ لأنّه لو كان كذلك بأن وعدهم بأن يخبرهم غداً ثم لم يخبرهم لكان كذباً، و هو منه محال» (١).

و أمّا الفيض فقد نقل الروايات الوارده في ذلك بلا توجه للإشكال و الرّدّ عليها، بل يظهر منه القبول.

ص: ٣٧٧

١- التبيان ٨: ٥٥٧، س ٤ .

و إذا تحرّر ذلك فأقول: أنّه قد وردت فى المقام روايات عديدة تدلّ على انقطاع الوحى لأيام؛ لتركه ٩ الاستثناء، و بعضها معتبر.

منها: صحيحه ابن ميمون رواها الصدوق فى الفقيه قال: «إنّ رسول الله أتاه اناس من اليهود فسألوه عن أشياء؟ فقال: تعالوا غداً أحدثكم، و لم يستثن، فاحتبس جبرئيل أربعين يوماً ثمّ أتاه، و قال: و لا تقولنّ لشيء...» (١)

و الحديث صحيح، كما صرّح به صاحب الجواهر، و رواه على بن ابراهيم فى تفسيره أيضاً بسنده، عن أبى بصير، عن أبى عبدالله ٧، والعياشى كما نقلناه، و يظهر من عدّه من الأعلام العمل بها، فإنّهم نقلوها ساكتين عنها، كالسيد الخونسارى فى شرح النافع، و البحرانى فى تتمّه الحدائق.

و قال الأوّل: «و فى المقام أخبار يستفاد منها اعتبار التعليق مع التّأخير»، ثمّ نقل صحيحه ابن ميمون، و نقل بعدها خبرين عن الكافى و الفقيه بلا اشاره الى اشكال فى الأخبار و حلّه.

نعم، قال فى آخر كلامه: «و لم يعمل الفقهاء بظواهرها» (٢)

و أمّا البحرانى فبعد نقله موثّقه أبى بصير قال: «و قد روى العياشى فى تفسيره أحاديث كثيرة فى هذا المعنى، و كذلك أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره» (٣)، بلا- تعرّض للنقد و الإيراد، و نحوه المجلسى فى البحار، حيث نقل جملة عديدة من روايات الباب، ثمّ نقل روایتين عن نسيان رسول الله ٩ الاستثناء، و تأخير الوحى، و هما: خبرا عبدالله بن ميمون فى رقم ٦٠ و ٧١.

و ظاهر كلامه هو قبوله القصّه، حيث نقل الروايات بلا نقد و إيراد. (٤)

ص: ٣٧٨

١- وسائل الشيعة ٢٣: ٢٥٨، الباب ٢٩ من أبواب الأيمان ح ٦، ٧ و الفقيه ٣: ٣٦٢، ح ٤٢٨٤.

٢- شرح النافع ٥/٥٣.

٣- تتمّه الحدائق ٢/١٦٤.

٤- بحار الأنوار ١٠٤/٢٢٨.

إلّا أنّ صاحب الجواهر قبل نقله الخبر، قال ممتزجاً كلامه بكلام المحقق: «و لكن مع ذلك أصل اعتبار المشيئة مع التراخي فيه روايه مهجوره لم يعمل بها أحد من أصحابنا، بل و لا من العامّة، و هي صحيحه ابن ميمون...»، ثمّ ساق الخبر المنقول عن الفقيه، و قد نقلناه آنفاً. و السيد صاحب الرياض بعد نقله الخبر قال: «و الروايه الآتيه شاذّه مؤوّه، أو متروكه جدّاً» (1).

و بعد ذلك نقول: إنّ البحث في الروايات من وجهين:

الوجه الأوّل: في أنّ الاستثناء يفيد و لو بعد أربعين يوماً، و لعلّ عدم اعتباره مسلّم عند الخاصّه؛ لما عرفت من صاحب الجواهر و الرياض، و المسأله فقهيّه لا بدّ من الكلام فيها هناك.

الوجه الثاني: في أنّ الآيه نزلت في ترك رسول الله ۹ الاستثناء و إبطاء الوحي، على ما أشرنا إليه أوّل البحث، و نقلنا روايه صحيحه صدر البحث، و لم أر من ينكرها صريحاً إلّا الشيخ الطوسي في التبيان، و الانصاف أنّ قبولها مشكل جدّاً، و هل يمكن القول: إنّّه تعالى خذل رسوله و المسلمين من أجل ترك المشيئة، مع أنّه لم يكن مأموراً بذلك من قبل؟! بل لا يمكن قبوله، حيث إنّك إذا تصوّرت حال الرسول ۹ و المسلمين في ذلك الزمان لا يمكن أن يقال: أنّهم سألوا رسول الله ۹ شيئاً و أبطأ جوابه إلى أربعين يوماً، فإنّ ذلك يوجب الضوضاء بين المسلمين و المنافقين، و يوجد الشكّ و التردد بين المؤمنين، و الحزن و الخذلان لرسوله، و على كلّ حال فهذا بعيد جدّاً عن رحمه الله و بركاته عليه ۹ و على المسلمين.

و قال الشيخ في المقام: «و هذا ليس بصحيح؛ لأنّه لو كان كذلك بأن وعدهم بأن يخبرهم غداً ثمّ لم يخبرهم لكان كذباً، و هو منه ۹ محال».

هذا بالنسبه الى شأن نزول الآيه، و أمّا بالنسبه الى معنى الآيه و ما عني من النهي فيها، فنكتفي بكلام العلامة الطباطبائي فقط.

ص: ۳۷۹

و إليك نصّه: قوله تعالى: (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) الآية الكريمة - سواء كان الخطاب فيها للنبي ٩ خاصه أم له و لغيره - متعرّضه للأمر الذي يراه الإنسان فعلاً لنفسه، و يخبر بوقوعه منه في مستقبل الزمان، و الذي يراه القرآن في تعليمه الإلهي أنّ ما في الوجود من شىء ذاتاً كان أو فعلاً- و أثراً فإنّما هو مملوك لله وحده، له أن يفعل فيه ما يشاء، و يحكم فيه ما يريد، لا معقب لحكمه، و ليس لغيره أن يملك شيئاً إلّا ما ملكه الله تعالى منه و أقدره عليه، و هو المالك لما ملكه، و القادر على ما عليه أقدره، و الآيات القرآنيه الداله على هذه الحقيقه كثيره جداً لا حاجه إلى إيرادها. فما في الكون من شىء له فعل أو أثر - و هذه هى التى نسميها فواعل و أسباباً و عللاً فعّاله - غير مستقلّ فى سببته، و لا مستغن عنه تعالى فى فعله و تأثيره، لا يفعل و لا يؤثّر إلّا ما شاء الله أن يفعل و يؤثّر، أى: أقدره عليه و لم يسلب عنه القدره عليه بإرادته خلافه.

و بتعبير آخر: كلّ سببٍ من الأسباب الكونيه ليس سبباً من تلقاء نفسه و باقتضاء من ذاته، بل بإقداره تعالى على الفعل و التأثير، و عدم إرادته خلافه. و إن شئت فقل: بتسهيله تعالى له سبيل الوصول إليه. أو قل: بإذنه تعالى. فالإذن هو الإقدار و رفع الموانع. و قد تضافرت الآيات الداله على أنّ كلّ عمل من كلّ عامل موقوف على إذنه تعالى، قال تعالى: (مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينِهِ أَوْ تَرَكَتُمُوهَا قَمَاتِمَهُ عَلَىٰ أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ) (١) و قال: (مِمَّا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) (٢)، و قال: (وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ) (٣)، و قال: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) (٤)، و قال:

ص: ٣٨٠

١- الحشر ٥ .

٢- التغابن ١١ .

٣- الأعراف ٥٨ .

٤- آل عمران ١٤٥ .

(وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) (١)، وقال: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) (٢)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

فعلى الإنسان العارف بمقام ربه المسلم له أن لا يرى نفسه سبباً مستقلاً لفعله، مستغنياً فيه عن غيره، بل مالكة له بتمليك الله، قادرةً عليه بإقداره، وأنَّ القوه لله جميعاً، وإذا عزم الإنسان العارف على فعل فعله أن يعزم متوكلاً على الله، قال الله تعالى: (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) (٣)، وإذا وعد بشيء أو أخبر عما سيفعله فعله أن يقئده بإذن الله أو بعدم مشيئته خلافه.

و هذا المعنى هو الذى يسبق إلى الذهن المسبوق بهذه الحقيقه القرآنيه إذا قرع بابه قوله تعالى: (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ)، وخاصه بعد ما تقدم فى آيات القصه من بيان توحده تعالى فى الوهيته و ربوبيته، و ما تقدم قبل آيات القصه من كون ما على الأرض زينه لها سيجعله الله صعيداً جرزاً. و من جمله ما على الأرض: أفعال الإنسان التى هى زينه جالبه للإنسان يمتحن بها، و هو يراها مملوكه لنفسه (٤).

و اذا تقرّر ذلك أقول: إن فى معنى الآيه مع لحاظ قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) نوع إبهام و غموض، فقال فى تفسير الجلالين: (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ) أى: لأجل شىء (إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا)، أى: فيما يستقبل من الزمان إلا أن يشاء الله، أى: إلا متلبساً بمشيئته الله تعالى، بأن تقول: «إن شاء الله»، ولعل هذا الوجه أحسن الوجوه، وإليه يرجع ما قاله أبو البركات فى اعراب القرآن: «و أن و صلتها فى تأويل المصدر، و تقديره: مشيئته الله»، و هذا المعنى هو الذى اختاره العلامة فى الميزان كما لا يخفى، حيث قال: «و تقديره: و لا تقولنّ لشيء ء - أى: لأجل شىء ء تعزم عليه - إني فاعل ذلك غداً فى حال من الأحوال، أو زمان من الأزمنه إلا فى حال أو فى زمان يلابس قولك

ص: ٣٨١

١- . يونس ١٠٠ .

٢- النساء ٦٤ .

٣- آل عمران ١٥٩ .

٤- الميزان ١٣/٢٨٩ - ٢٩٠ .

المشيئه، بأن تقول: إني فاعل ذلك غداً إن شاء الله أن أفعله أو إلا أن يشاء الله أن لا أفعله...» (١)

ص: ٣٨٢

١- الميزان ١٣/٢٩١ .

المطلب الثانى فى الآيه، هو: أمره تعالى لنبيه بذكر ربه إذا نسي، حيث قال: (وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ).

قال الطبرسى فى المجمع: (فيه وجهان:

أحدهما: أنه كلام متصل بما قبله، ثم اختلف فى معناه:

١- فليل: معناه: و اذكر ربك إذا نسيت الاستثناء ثم تذكرت فقل: ان شاء الله، و إن كان بعد يوم أو شهر أو سنه، عن ابن عباس.

٢- و قيل: فاذا ذكر الاستثناء ما لم تقم من المجلس، عن الحسن و مجاهد.

٣- و قيل: فاذا ذكر الاستثناء إذا تذكرت ما لم ينقطع الكلام، و قال: و هو الأوجه.

٤- و قيل: معناه: فاذا ذكر ربك إذا نسيت الاستثناء بأن تندم على ما قطعت عليه من الخبر، عن الأصم.

و ثانيهما: أنه كلام مستأنف غير متعلق بما قبله، ثم اختلف فى معناه:

١- فليل: معناه: و اذكر إذا غضبت بالاستغفار ليزول عنك الغضب، عن عكرمه.

٢- و قيل: إنه أمر بالانقطاع إلى الله تعالى، و معناه: و اذكر ربك إذا نسيت شيئاً بك إليه حاجه يذكره لك، عن الجبائى.

٣- و قيل: المراد به: الصلاه، و المعنى: إذا نسيت صلاه فصلها إذا ذكرتها، عن الضحاک و السدى (١)

قلت: الظاهر هو الوجه الأول، كما أن الظاهر أن متعلق النسيان هو الاستثناء، و أمّا استفاده حكم فقهي من عدم الحث مع الاستثناء و عدمه فلا يستفاد من الآيه.

و على كل حال هذا ليس بمهم، إنما المهم هو معنى النسيان، و أن المخاطب في قوله تعالى: (وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ) هل كان النبي ٩ و أنه بنفسه مكلف بالذكر، أو أن الخطاب لغيره، و أن الخطاب من باب «إياك أعني و اسمعي يا جاره»؟

و لبيان ذلك لا بد من تقديم مقدّمه، و هي: أن النسيان و السهو بينهما عموم و خصوص من وجه.

و في مجمع البحرين: «فسر السهو بزوال المعنى عن الذاكرة فقط، و بقائه مرتسماً في الحافظه بحيث يكون كالشيء المستور، و النسيان زواله عن القوتين: الذاكرة و الحافظه» (١)

فعليه يكون النسيان أقوى من السهو، و مع ذلك نقول: إنه ربّما يستعمل السهو مكان النسيان، و بالعكس.

ثم أنه قد يفسر النسيان بالترك في كتب اللغة و التفسير، و يظهر من لسان العرب أنه معنى مجازى له، حيث قال: «و قوله عزّوجلّ: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) قال ثعلب: لا- ينسى الله عزّوجلّ، إنّما معناه: تركوا الله فتركهم، فلمّا كان النسيان ضرباً من الترك وضعه موضعه» (٢)

فعلم من تمام ذلك: أن المتبادر من النسيان هو ما يقابل الحفظ، و إن كان يستعمل في معنى الترك أيضاً إمّا اشتراكاً أو مجازاً، فلا مجال للبحث فيه، إنّما البحث و الكلام هنا فيها: أن الخطاب كان لنفس النبي ٩ أو لغيره، و أنه من باب «إياك أعني و اسمعي يا جاره».

و قد يقال: إنه ليس الخطاب له ٩، بل الخطاب في الظاهر و إن كان له ٩ إلّا أنه في الواقع أريد غيره، و لا بشاعه فيه، و مثله في القرآن كثير، بل نحوه في الخطابات العرفيه كثير أيضاً فيخاطب فرد و يراد غيره، فعليه يكون المقصود في الآيه هو أن

ص: ٣٨٤

١- مجمع البحرين مادة سها.

٢- . لسان العرب.

الإنسان إذا نسي المشيئة يجب عليه أن يذكر ربه، فلا تدل الآيه على جواز عروض النسيان على النبي ٩.

و إذا تحرّر ذلك نقول: إنّه يبعد أن يكون صدر الآيه لبيان تكليف النبي ٩ و ذيله مع اتصاله به، لبيان تكليف غيره، و لا يخفى عدم صحّحه هذا، بل لم يحتمله أحد، و لا يرد نقص أو عيب على النبي ٩ إن قلنا بتوجه الخطابين إليه ٩، بل قد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد وردت روايات عديدة أنّها نزلت في النبي ٩، و يؤيّدده قوله تعالى: (وَلَمَّا تِمَّارِ فِيهِمْ)، و قوله أيضاً: (وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا)، حيث أنّ الخطاب فيهما للنبي ٩ كما لا يخفى.

هذا، و من المحتمل أن يكون الخطاب للنبي ٩ لبيان وظيفته و يعلم حكم غيره ضمناً، لعدم اختصاص الحكم به ٩، و هذا المعنى ظاهر في الميزان، حيث قال: «و المعنى اذا نسيت الاستثناء ثم ذكرت أنك نسيت فاذكر ربك متى كان ذلك بما لو كنت ذاكراً لذكرته به و هو تسليم الملك و قدره إليه و تقييد الأفعال بأذنه و مشيئته.

و اذا كان الأمر بالذكر مطلقاً لم يتعين في لفظ خاص، فالمندوب اليه هو ذكره تعالى بشأنه الخاص، سواء كان بلفظ الاستثناء بأن يُلحقه بالكلام إن ذكره و لمّا يتم الكلام، أو يُعيد الكلام و يستثنى، أو يُضمّر الكلام ثم يستثنى، ان كان فصل قصير، أو طويل، كما ورد في بعض الروايات: أنّه لمّا نزلت الآيات، قال النبي ٩: ان شاء الله، أو كان الذكر باستغفاره و نحوه» (١).

و أنت ترى صراحه كلامه في أنّه خطاب للنبي ٩ و تكليف عليه، و قال في تفسير قوله تعالى: (وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا)، و المعنى: ارجع أن يهديك ربك الى أمر هو أقرب رشداً من النسيان.

ص: ٣٨٥

ثم الذكر، هو الذكر الدائم من غير النسيان، فيكون من قبيل الآيات الداعية له ٩ الى دوام الذكر، كقوله تعالى: (وَإِذْ كُنَّا نَبِيًّا فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ) (١).

ولا يخفى عليك أنّ كلامه هذا، كسابقه ظاهر بل صريح في أنّ الآية، لبيان تكليف النبي ٩، وهذا المعنى لا يخلو عن البحث و الاشكال، حيث أنّ المعروف: أنّ النسيان لا يعرضه ٩، بل لا- يعرض أيّ نبي من الأنبياء، لأنّ ذلك النسيان يوجب تنفر الناس عنهم و عدم الاعتماد على كلامهم، وهذه هي المسألة التي وقعت المشاجره عليها بين الصدوق و الشيخ المفيد، بل بين المشهور.

قلت: إذا انجزّ البحث في المقام إلى جواز السهو و النسيان للنبي ٩، فلا بأس علينا بصرف عنان الكلام إلى تحقيق الحال في هذه المسألة، بما يقتضى الحال، و إن كان البحث حوله خارجاً عن موضوع البحث و ذلك لالتماس بعض الأفاضل و الأعلام.

اعلم أنّه جاء النسيان و مشتقاته في القرآن في موارد كثيرة، إلّا أنّ الآيات المرتبطة في المقام، عشر آيات، اذكرها واحده بعد واحده و أتكلّم حولها بما يسعه المجال.

ص: ٣٨٦

١- الأعراف: ٢٠٦.

قوله تعالى: (وَإِذْ كُذِّبَتْ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا) (١)

الآيه كما أشرنا إليها آنفاً، أنها خطاب للنبي ٩، كما صرح به العلامة في الميزان، ونقلنا عباراته الداله عليه، فحينئذٍ يشكل الأمر من جهة استلزام ذلك عروض النسيان على النبي ٩، فما التوجيه و الجواب؟

الجواب الأول:

أنه قد يقال: إن غايه ما تدلّ عليه الآيه: هو وجوب الذكر على فرض وقوع النسيان، فالآيه لا تدلّ على وقوع النسيان و صدوره عنه ٩، فالجمله الشرطيه لا تدلّ على التحقق و الوقوع؛ فإن الشرط تارة يتعلّق بما يمكن وقوعه، كقولك: «ان ضربت ضربت»، و اخرى بما لا يمكن وقوعه، كقولك: «ان طرت اعطيك كذا»، و لعلّ الآيه من قبيل الثاني، فلا تدلّ على الوقوع.

وفيه: أولاً: أن الآيه و إن لم تدلّ على الوقوع و لكنّ الآيه ظاهره في جواز النسيان منه ٩، و لا- يخفى أنّ العقل كما قيل حاكم بعدم جواز ذلك للنبي ٩. و بعباره اخرى: أنّ الأدله التي استدللّ بها في المقام تدلّ على عدم الجواز أيضاً.

و ثانياً: أنّ الآيه ظاهره في الوقوع؛ لأنّ التكليف - أعنى قوله: (فاذكر ربك) - يقتضى الوقوع، و إلا فلا معنى للتكليف، بل يكون لغواً، و من هنا يعلم أنّ التمثيل «إن طرت فلك كذا» غير صحيح، و أنّ المثال ب- «ان طرت تصدق» يطابق مع الآيه، و لا يخفى أنّه لا يقول به العاقل، و هذا واضح.

ص: ٣٨٧

الجواب الثانى:

أَنَّ الآيه من باب «اياك أعنى و اسمعى يا جاره»، و فى القرآن نزلت آيات كثيره خطاباً للنبي ٩ لبيان تكليف المسلمين، فحيثُ يكون المقصود هو تعليمهم بأنهم إذا نسوا المشيئه يجب عليهم ذكره تعالى، و هذا الجواب فى حد ذاته كلام متين جيد يجرى فى الآيات الكثيره، إلا أنه فى المقام لا يصحح؛ و الوجه فى ذلك هو: أَنَّ ما قبل الآيه و بعدها تكليفان للنبي ٩ أيضاً؛ فلذا لا وجه لهذا التوجيه فى المقام.

توضيح ذلك: أَنَّ قوله تعالى: (و لا تقولن لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً) تكليف له ٩ قطعاً، و لا وجه لخروجه منه أصلاً؛ لعدم وجه للاختصاص ظاهراً، بل ما تقدم من الروايات يدل على أَنَّ شأن النزول هو عدم ذكره ٩ المشيئه، و كذا قوله تعالى: (و لا تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً و لا تشيئت فيهم منهم أحيداً)، لأنه من المسلم أَنَّ الخطاب فى هذه الآيه للنبي ٩، و لا حاجة الى البيان، هذا بالنسبه الى ما قبل الآيه، أما ما بعدها فهو ايضاً كذلك؛ لأنَّ قوله تعالى: (وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشْدًا) ايضاً خطاب للنبي ٩، و لا وجه لخروجه منه؛ لعدم الحزازه و المنقصه فى هذا الدعاء له ٩، و المراد من هذا الدعاء كما فى الميزان: «المطلوب منه تعالى الذكر الدائم من غير نسيان، فيكون من قبيل الآيات الداعيه له ٩ الى دوام الذكر» (١)

و تحصل من تمام ذلك أَنَّ حمل الآيه على أنها لبيان تكليف غيره مشكل جداً.

الجواب الثالث:

أَنَّ المراد من النسيان هو الترك، و قد أشرنا سابقاً الى أَنَّ النسيان قد يستعمل فى الترك.

و قال الآلوسى: «وقيل: المعنى: و اذكر ربك و عقابه اذا تركت ما أمرك به» (٢)

ص: ٣٨٨

١- الميزان ١٣/٢٧٤ .

٢- تفسير الآلوسى ١٥/٢٣١ .

وفيه أولاً: أنّ حمل النسيان على الترك أشكل من حمله على معناه الأصلي؛ لأنّ تركه ٩ عمداً بعيداً، بل أبعد، بل لا يجوز؛ لأنّ تركه ٩ ما أمره الله تعالى غير صحيح؛ لأنّه مخالفه للعصمه، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ النهى عن ترك المشيئه إنّما هو للتنزيه.

وقال الشيخ ^٢ في التبيان: «لأنّ هذا النهى ليس نهى تحريم، و إنّما هو نهى تنزيه؛ لأنّه لو لم يقل ذلك لما أثم، بلا خلاف» (١)

ولا يخفى حسنه، إلّا أنّه ليس مراد المجيب - أعنى الألوسى - لقوله في الجواب: «و اذكر ربّك و عقابه»؛ لأنّ لفظ «العقاب» يرشد إلى أنّه نهى مولوى مع أنّ حمل النهى على التنزيه لا يساعده نون التأكيد و لم أر التصريح به من غيره.

و ثانياً: أنّ قوله تعالى: (وَ اذْكُرْ رَبَّكَ) يناسب النسيان، لا العمد، كما لا يخفى؛ لأنّه لا يحسن أن يقال: اذكر ربّك إذا تركت المشيئه عمداً، و كذا قوله تعالى: (وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِي رَّبِّي لِأَقْرَبَ مِن هَذَا رَشَدًا)؛ لأنّ الآية ظاهره في الطلب منه تعالى بالآ ينسيه، و يكون ذكره دائماً لا نسيان فيه.

و على كلّ حال فإنّ الأجوبه الثلاثه لا تسمن و لا تغنى من جوع، و لعلّه يتّضح حال الآيه و جوابها من الأبحاث الآتية، فانتظر.

ص: ٣٨٩

١- تفسير التبيان ٧/٢٨ ط النشر الاسلامى ٥٥٥:٨، س ٣.

قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصِيرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (١)

تفسير: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا...

إشارة

اعلم أن قوله تعالى: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) حكاية عن حال المؤمنين في طلبهم منه تعالى عدم مؤاخذتهم إن نسوا أو أخطؤوا، ومنهم الرسول ٩ فإنه داخل في قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)؛ لأنه نفس و عليها التكليف، فيكون ٩ داخلًا في الجملة الأولى، فعليه يشكل الأمر في دعائه ٩ هكذا، مع أنه على المشهور لا يمكن أن يعرضه النسيان. نعم، لو قلنا: إن الآية ناظره إلى غيره كما قيل، أو هو ٩ خارج تخصصاً لا يكون للإشكال وجه.

و الحاصل: أنه على فرض دخوله ٩ في الآية أو دعائه بها أحياناً لا يكون إلّا على فرض إمكان وقوع النسيان منه ٩، و إلّا فلا وجه لدعائه ٩، كما لا يخفى.

و قد أجابوا عن هذا الاشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما أجاب به العلّامة، و اليك نصّه: «و النبيّ ٩ و إن كان معصوماً من الخطأ و النسيان لكنّه إنّما يعتصم بعصمه الله، و يسان به تعالى، فصحّ له أن يسأل ربّه ما لا يأمنه من نفسه، و يدخل نفسه لذلك في زمره المؤمنين» (٢)

قلت: إنّه يكون كلامه هذا حينئذٍ لغواً؛ لأنّه عند ما علم بعصمه الله تعالى فكيف يسأله العصمه، فعلى أيّ تقدير فإنّه ٩ يطلب منه تعالى عدم المؤاخذة مع النسيان،

ص: ٣٩٠

١- البقره ٢٨٦.

٢- الميزان ٢/٤٤٥.

فاعتصامه بعصمه الله لا يوجب صحه طلب عدم المؤاخذه على فرض النسيان الممتنع فيه.

الوجه الثانى: أنّ ذلك على سبيل الانقطاع الى الله تعالى فى مقام الدعاء، و إظهار الفقر الى المسأله و الاستعانه به و إن كان مأموناً منه المؤاخذه بمثله، و أشار إليه فى المجمع و السيد فى غرره (١)، إلّا أنّه غير مفيد كالوجه الأوّل؛ لأنّه لا يصحّ أن يظهر ما لا يمكن تحقّقه منه ٩.

الوجه الثالث: أنّ المراد منه: الترك، كما فى الغرر للسيد و مجمع البيان للطبرسى (٢).

قلت: تفسير النسيان بالترك و إن كان يرفع الاشكال من هذه الجبهه فى بعض المقامات، إلّا أنّه لا يصحّ هذه فى الآيه؛ لأنّه على هذا يكون المعنى: أنّه ٩ يطلب منه تعالى عدم المؤاخذه عند تركه عمداً، مع أنّه لا يجوز له ٩ الترك عمداً، بل إنّ قوله تعالى: (أو أخطأنا) قرينه على أنّه ليس المراد من النسيان هو الترك، فإنّ الأفعال فى الخطأ ظاهره فى العمد. و على كلّ حال مقابله النسيان بالخطأ يرشدنا الى أنّ المراد من النسيان هو معناه الأصلي، و أنّ المراد من الخطأ هو العصيان و إتيانه عمداً، كما احتمله السيد فى غرره بقوله: «و يمكن أيضاً أن يريد بأخطأنا هاهنا أذنبنا و فعلنا قبيحاً، و ان كانوا متعمّدين و به عالمين» (٣).

فعلم ممّا ذكر أنّ الاشكال فى الآيه لا يختصّ بالنسيان و عروضة على النبى ٩، بل فى المقام مشكله أخرى، و هى: أنّه يظهر من قوله: (أخطأنا) جواز العصيان له ٩ على ما تقدّم تحريره، فلا بدّ من جواب يحسم ماده الإشكال بحذفها.

حلّ الاشكال:

قلت: و لحلّ الاشكال و رفعه لنا بيان فيه لم أره من أحد، و هو أن يقال:

ص: ٣٩١

١- أمالى المرتضى ٢: ١٣٢، س ٢ و مجمع البيان ١-٢: ٦٩١.

٢- الغرر ٢: ١٣١، المجمع ١-٢: ٦٩٠.

٣- الغرر ٢: ١٣٢، س ١٤.

إنه ليس المراد من الدعاء بالآيه عروض النسيان و الترك لكل فرد فرد، و طلب كل فرد منه تعالى عدم المؤاخذه على نسيانه و تركه.

بل المراد فى المقام هو الدعاء لكل المؤمنين، فىكون المعنى: يا رب المؤمنين لا تؤاخذنا - المؤمنين - إن صدر منا النسيان أو الخطأ فعليه فإن دعاء النبى ٩ بقوله: (ربنا لا تؤاخذنا) لا يكون دليلاً على صدور النسيان أو الخطأ منه ٩.

و بهذا نجيب بما اشكل فى قوله تعالى: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)، حيث قد يشكل أنه ٩ لم يكن فى ضلال، و لا- يتطرق إليه ضلال أصلاً، فما وجه قوله ٩ فى صلواته: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)؟

الجواب: أنه لم يكن يطلب منه تعالى الهدايه لنفسه حتى يرد عليه بما ذكر، بل إنما طلبها للأمم، فقوله: «اهدنا» أى جميع الأمم، و عليه لا حاحه إلى ما يقال: إن المراد: ثبتنا على الدين الحقّ و نحوه، كما فى المجمع.

فتحصّل من تمام ذلك: أن الآيه لا تدلّ على عروض النسيان للنبى ٩، و لا على جواز الذنب منه ٩.

قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (١)

قال الراغب: «الخوض هو الشروع فى الماء و المرور فيه، و يستعار فى الأمور، و أكثر ما ورد فى القرآن ورد فيما يذم الشروع فيه» (٢)

و المراد: أنه اذا رأيت الكفار يخوضون فى الكذب و الاستهزاء بآياتنا فلا تجالسهم و أعرض عنهم حتى يردوا فى حديث غير القرآن، فقوله تعالى: (حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ) لبيان أن النهى عن مجالستهم إنما هو لدخولهم فى بحث القرآن لهواً و استهزاءً، فإذا دخلوا فى كلام آخر فلا مانع من مجالستهم، فعليه يكون فى الآيه حذف و تقدير، و المعنى: و اذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا، يخوضون فيها فأعرض عنهم، و الدليل عليه هو قوله: «حتى يخوضوا»، فالمفعول الثانى لرأيت محذوف، و المذكور صله للذين.

ص: ٣٩٣

١- الأنعام ٦٨-٦٩ .

٢- مفردات ألفاظ القرآن: «ماده خوض».

تفسير: وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ...

وقوله تعالى: (وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ) مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

و «ما» فى قوله: «إمّا ينسىّنك» زائده للتأكيد، و المعنى: إن أنساك الشيطان نهينا عن المجالسه مع القوم فلا تقعد بعد الذكر و التذكر مع القوم الظالمين الذين يخوضون فى آياتنا، و اترك المجالسه معهم ادامة.

و الشيطان من «شَطَنَ»، بمعنى تباعدَ كما فى المفردات، حيث قال: «و هو من شطن، أى تباعد - الى أن قال: - قال أبو عبيده: الشيطان اسمٌ لكلّ عارم من الجنّ و الإنس و الحيوانات...» (١)

و قال الطبرسى فى تفسير الاستعاذه: «الشيطان فى اللغة: هو كلّ متمرّد من الجنّ و الإنس و الدوابّ، و لذلك جاء فى القرآن شياطين الإنس و الجنّ» (٢)

و فى الميزان: «الشيطان هو الشّرير، و لذلك سمّى ابليس شيطانا» (٣)

فعلم من تمام ذلك أنّ الشيطان ليس اسماً لإبليس فحسب، بل إطلاقه عليه من باب أنّه أحد مصاديق الشّرير.

و اعلم أنّ الشيطان فى القرآن قد استعمل فى ابليس، كقوله تعالى: (لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ) (٤)، و كقوله تعالى: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) (٥)، الى غير ذلك من الآيات و هى كثيرة، و قد استعمل فى غيره، كقوله تعالى: (إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ) (٦)، و قوله تعالى: (اتَّبِعُوا

ص: ٣٩٤

١- مفردات ألفاظ القرآن: «ماده شطن».

٢- مجمع البيان ١ / ٨٩، س ٦.

٣- الميزان.

٤- يس ٦٠.

٥- البقره ٣٦.

٦- الأنعام ١٢١

مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ (١) ، و (كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عِدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ) (٢)

ص: ٣٩٥

١- البقره ١٠٢.

٢- الأنعام ١١٢.

و لنا أن نقول: أن الشياطين جمعاً لا يراد به إبليس قطعاً، فلا بد من أن يراد: هو و أعوانه، أو يراد غيره من الجنّ و الانس.

و كقوله تعالى: (وَمَنْ يَعْمُرْ عَنِ الذِّكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ) (١)؛ لأنّ الظاهر أنّه ليس المراد منه إبليس، و إن كان يظهر من صاحب المجمع أولاً- تفسيره به، ثمّ قال: «و قيل: أراد به شياطين الإنس، نحو علماء السوء و رؤساء الضلالة يصدّونهم عن سبيل الله فيتبعونهم» (٢).

فعلم من تمام ذلك أنّ لفظ «الشیطان» لا ينحصر استعماله في القرآن في إبليس، بل ربّما يستعمل في غيره من الجنّ و الانس الشرورين و غيرهما، و لعلّ ذلك هو المراد من قوله تعالى: (وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ) (٣)، حيث إنّ المراد من رجز الشيطان هو الأوساخ الحاصلة في البرّ و الصحراء، و عليه تكون الإضافة في قوله: «رجز الشيطان» من إضافة الموصوف الى الصفه، فإنّ المعنى الحقيقي في الرجز هو المؤذى، و يشهد لذلك: أنّ الماء إنّما يطهّر و يزيل الأوساخ الحاصلة في الأجسام من الغبار و التّعفن.

و إن شئت قل: أنّ الماء يزيل الجراثيم الحاصلة من الحرّ و الازدحام، و يؤيد ذلك: ما ورد: «أنّ المسلمين قد سبقهم الكفار الى الماء، فنزلوا على كتيب رمل و أصبحوا محدثين مجنين، و أصابهم الضمأ فوسوس إليهم الشيطان فقال: إنّ عدوّكم قد سبقكم الى الماء، و أنتم تصلّون مع الجنابه و الحدث، و تسوخ أقدامكم في الرمل، فمطرهم الله حتّى اغتسلوا به من الجنابه، و تطهروا به من الحدث» (٤).

ص: ٣٩٦

١- الزخرف ٣٦.

٢- مجمع البيان ٩-١٠: ٧٤، س ٢.

٣- الأنفال ١١.

٤- مجمع البيان ٣-٤: ٨٠٨.

و يؤيدّه أيضاً: ما فى المفردات (١): و الشيطان عبارته عن الشهوه، فعليه يكون المعنى يذهب عنكم قذاره الشهوه، يعنى «المنى» هذا، إلا أنّ المعروف بين المفسرين هو تفسيره بالسوسه.

و فى الميزان بعد تفسيره بالسوسه، قال: «و الآيه تؤيد ما ورد: أنّ المسلمين قد سبقهم المشركون...» (٢) الى آخر ما نقلناه من المجمع.

قلت: استعمال الرجز فى الوسوسه بعيد جداً؛ حيث إنّ الظاهر من الرجز القذاره و الجنابه، كالرجس، و لم يُر استعمال الرجز لا فى القرآن و لا فى الروايات فى الوسوسه، و إن كان يمكن ذلك كناية، و لعلّه من ذلك ما فى المفردات: «قيل: بل أراد برجز الشيطان: ما يدعو إليه من الكفر و البهتان و الفساد» (٣)

و اذا تحرّر ذلك فنقول: إنّ وقع الكلام فى بعض الآيات أنّه أقصّد من الشيطان إبليس، أم غيره؟ و لنا المرور على جملة منها بما يناسب المقام، و عليه الاتّكال:

١- قال الله تعالى: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) (٤)

قال فى المجمع: «الذين يأكلون الربا فى الدنيا لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المسّ، معناه: ألا مثل ما يقوم الذى يصرعه الشيطان من الجنون فىكون ذلك أماره لأهل الموقف على أنّهم أكله الربا» (٥)

و هذا المعنى رضى به جملة من المفسرين. نعم، قد فسرها البعض الآخر على القيام فى الدنيا، و المراد منه: القيام بأمر المعيشه، كما فى الميزان.

ص: ٣٩٧

١- المفردات.

٢- الميزان.

٣- المفردات.

٤- البقره ٢٧٥.

٥- مجمع البيان ١-٢: ٦٦٩.

فعلى كلِّ حالٍ اختلف في المراد من الشيطان، فقد يقال: إنَّ المراد هو إبليس، وأنَّه بمسَّه يوجب جنون الانسان، وهو الظاهر من المجمع، حيث قال: «الذى يصرعه الشيطان»، و يؤيِّد مراده من ذلك: ما قاله بعد ذلك: «وقيل: إنَّ هذا على وجه التشبيه؛ لأنَّ الشيطان لا يصرع الانسان على الحقيقة»^(١).

وقد يقال: إنَّ المراد منه: الشَّرير، واختاره العلماء في الميزان، حيث قال: (إنَّ التشبيه، أعنى قوله: «الذى يتخبَّطه الشيطان من المسِّ» لا يخلو من اشعار بجواز تحقُّق ذلك في مورد الجنون في الجملة، فإنَّ الآيه و إن لم تدلَّ على أنَّ كلَّ جنون هو من مسِّ الشيطان لكنَّها لا تخلو من إشعار بأنَّ من الجنون ما هو بمسِّ الشيطان، وكذلك الآيه و إن لم تدلَّ على أنَّ هذا المسِّ من فعل إبليس نفسه فإنَّ الشيطان بمعنى الشَّرير يطلق على إبليس، و على شرار الجنِّ و شرار الإنس، و إبليس من الجنِّ، فالمتيقن من إشعار الآيه أنَّ للجنِّ شأنًا في بعض الممسوسين، إن لم يكن في كلِّهم)^(٢).

ولقد أجاد في المقام، حيث فسَّر الشيطان بالشَّرير، و أمَّا تطبيق الشيطان على الجنِّ و أنَّ للجنِّ شأنًا في بعض المجنونين ففيه خفاء.

ولنا أن نقول: إنَّ الآيه إنَّما تدلَّ على عروض الجنون و حدوثه في الإنسان من الشيطان «الشَّرير»، و هذا كما يمكن أن يكون من الجنِّ يمكن أن يكون من الانسان الشَّرير، و من غلبه السوداء، و ضعف المزاج، و من الجرثومه، و هكذا.

فتحصَّل من تمام ذلك: أنَّ الشيطان في الآيه ليس مستعملًا في «إبليس»، بل بمعنى الشَّرير، و كلُّ ما ذكرناه من مصاديق الشَّرير.

٢- قال الله تعالى: (وَإِذْ كَرِهْنَا آيُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) ^(٣).

ص: ٣٩٨

١- المصدر السابق.

٢- الميزان ٢/٤٣٦.

٣- ص ٤١.

المعروف بين المفسرين: أنّ الشيطان فى الآيه هو إبليس، و أنّ المعنى: أنّ إبليس أوجد فى جسم أيّوب النّصب و العذاب.

و فى الميزان: «و الظاهر أنّ المراد من مسّ الشيطان له بالنصب و العذاب استناد نصبه و عذابه إلى الشيطان بنحو من السببىه و التأثير - الى أن قال:- و لا دليل يدلّ على امتناع وقوع هذا النوع من التأثير للشيطان فى الانسان» (١)

قلت: إنّ الالتزام بذلك مشكل، و أنّ المسلم هو تسلّطه على قلوب الإنسان و إغوائهم بوسوسه فى نفوسهم، و أمّا تسلّطه على أبدانهم بحيث يمرضهم فشىء لم يثبت، بل الثابت هو تسلّطه على نفوسهم فقط، و هذا هو المرتكز فى أذهان العامه و مقالات الخاصه، و من هنا قال الزمخشري: «لا يجوز أن يسّط الله الشيطان على أنبيائه: ليقضى من إيتابهم و تعذيبهم وطره، و لو قدر على ذلك لم يدع صالحاً إلّا و قد نكبه و أهلكه، و قد تكرر فى القرآن أن لا سلطان له إلّا بالوسوسه فحسب» (٢)

و لا يخفى أنّ كلامه هذا فى غايه الجوده و المتانته، و قد أورد كلامه فى الميزان، و أجاب عنه بما لا يحسم الاشكال، حيث قال: (و فيه أنّ الذى يخصّ الأنبياء و أهل العصمه أنّهم لمكان عصمتهم فى أمن من تأثير الشيطان فى نفوسهم بالوسوسه، و أمّا تأثيره فى أبدانهم و سائر ما ينسب اليهم بايذائهم أو إيتاب أو نحو ذلك من غير إضلال فلا دليل يدلّ على امتناعه، و قد حكى الله سبحانه عن فتى موسى و هو يوشع النبىّ ٧: (فَإِنِّي نَسَيْتُ الْحُوتَ وَمَا أَنَسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكَرَهُ) (٣)، ثم قال: «و لا يلزم من تسلّطه على نبىّ بالإيذاء و الإيتاب لمصلحه تقتضيه، كظهور صبره فى الله سبحانه...» (٤)

و يلاحظ عليه: أنّ ما أجاب به مناقشه صرفه، كيف أنّ قوله تعالى: (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ) ظاهر فى وسوسته لآدم و تأثيره فيه بأكله من الشجره، فعليه لا يصح ما

ص: ٣٩٩

١- الميزان ١٧/٢٢١.

٢- الكشاف ٣/٣٣٠.

٣- الكهف ٦٣.

٤- الميزان ٧/٢٢١.

قال: إِنَّ الذى يَخْصُّ الأنبياءَ و أهل العِصمه، أَنهم لمكان عِصمتهم فى أمن من تأثير الشيطان فى نفوسهم بالوسوسه. و الحال أَنَّ الآيه تصرِّح تأثير الشيطان فى نفس آدم ٧، و أمّا قوله: «لا- دليل على امتناع ايذائه للنبي ٩» فمصادره، كما لا يخفى، فلا بدّ من إثباته حتّى تحمل الآيه عليه.

و أمّا استشهاده بقصّه يوشع النبي ٧ «و ما أنسانيه الّا الشيطان» فهو ليس من هذا الباب؛ لأنّه ليس من العذاب و التعب و الايذاء، بل هو نوع تصرّف فى قلوبهم، و أمّا قوله أخيراً: «و الإلتعاب لمصلحه تقتضيه» فهو هدم لما تقدّم منه، حيث إنّ الظاهر منه أنّ الإلتعاب هذا إنّما هو من الله لمصلحه تقتضيه كظهور صبره، و لا يخفى أنّه ليس بمراد.

بيان آخر للآيه:

و قد يقال: أنّ المراد من مسّه بنصب و عذاب: هو إغواؤه الناس بالوسوسه، ففى المجمع: «و قيل: أنّه اشتدّ مرضه حتّى تجنّبهُ الناس، فوسوس الشيطان الى الناس أن يستفدروه و يخرجوه من بينهم» (١)

و لا يخفى عدم صحّته من وجوه:

١- منها: أنّ حمل النصب و العذاب على اغوائه الناس بالوسوسه من دون قرينه لا وجه له.

٢- و منها: أنّ المسّ فى اللغه لم يستعمل إلّا فى مسّ الجسم، فتفسير قوله تعالى: (مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ) بمسّ الوسوسه غير صحيح.

٣- و منها: أنّ قوله تعالى: (أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّ...)(٢) ظاهر فى المرض و التعب، لقوله: (فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّ)؛ لأنّ الكشف و الضرّ ظهران فى ذلك.

ص: ٤٠٠

١- مجمع البيان ٨/٤٧٨.

٢- الأنبياء ٨٣-٨٤.

٤- و منها: قوله تعالى: (ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ)؛ لأنَّ المغتسل البارد و الشراب البارد لا يناسبان الوسوسة، كما هو واضح.

بيان ثالث للآية:

و لا يبعد أن يقال بل لا بد منه: إنَّ المراد من الشيطان: هو الجراثيم التي قد استقرت في بدنه و أوجبت ذلك العذاب.

و بعبارة اخرى: أنَّ المراد من الآية: هو ابتلائه بالمرض بسبب الجراثيم (١)، و لا- بأس بابتلاء الأنبياء بالمرض لجهه من الجهات؛ للتكامل و إظهار عظمتة و صبره.

و يؤيد ذلك: قوله تعالى: (ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ)، و قوله تعالى: (فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّ).

فعلم من تمام ذلك: أنَّ الشيطان لم يستعمل في الآية بمعنى إبليس حتى يتجشم في الجواب.

٣- قال الله تعالى: (إِذْ يُعَشِّيكُمُ النَّعَاسَ أَمَنَّهُ مِنْهُ وَإِنَّ زَلَّ عَلَيْكُمُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ) (٢)

ظاهر جلَّ المفسرين لو لم يكن كلهم هو: أنَّ المراد من الشيطان في المقام: هو ابليس، و إن وقع الخلاف في الرجز،

و يظهر من الميزان أنَّ المراد منه القذاره الحاصله من وسوسة الشيطان، حيث قال: «الرجز هو الرجس و القذاره، و المراد من رجز الشيطان القذاره التي تطرأ على القلب من وسوسته و تسويله» (٣)

ص: ٤٠١

١- جمع الجرثومه: ميكروب.

٢- الأنفال ١١.

٣- الميزان ٩/٢١.

وفسّره في المجمع بنفس الوسوسة، حيث قال: «أى: وسوسته، بما مضى ذكره عن ابن عباس»، ثم قال: «وقيل معناه: ويذهب عنكم الجنابه التي أصابتكم بالاحتلام»^(١)، وفي كليهما ما لا يخفى.

أمّا كلام العلماء فلا يُطلق الرجز على آثار الوسوسة من دون قرينه لا وجه له، بل يحتاج الى تقدير، بأن يقال: رجز وسوسة الشيطان، وهو بعيد جداً.

وأما ما في المجمع: من أنّ المراد من الرجز: الوسوسة ففيه أيضاً: أنّ حمل الرجز على الوسوسة غير صحيح؛ لأنه لم يستعمل في القرآن، ولا في الروايات، ولا في العرف في هذا المعنى أصلاً.

ومنه يعلم الحال ما في الوجه الأخير - الجنابه - مضافاً إلى أنّ الجنابه أثر للجماع غالباً، ولا يكون من الشيطان.

فتحصّل من تمام ذلك: أنّ الحقّ في الآية حمل الشيطان على معناه اللغوي، أى: الشّرير، فالمراد منه حينئذٍ الجرثومه الضارّه، و عليه يكون المراد من الرجز: الأوساخ الحاصله من الغبار و العرق و عدم الماء، فعليه يكون إضافة الرجز إلى الشيطان من إضافة الموصوف الى الصفه، و يمكن أن ينطبق الشيطان على الشهوه النفسانيه، فعليه يكون المراد من الرجز: القذاره الحاصله من الجنابه.

قال الراغب: «الشيطان عبارته عن الشهوه»، وهذا المعنى يؤيده ما ورد: «أنّ المسلمين قد سبقهم المشركون إلى الماء فنزلوا على كتيب رمل و أصبحوا محدثين و مجنبيين و أصابهم الظمأ و وسوس إليهم الشيطان فقال: إنّ عدوّكم قد سبقكم إلى الماء، و أنتم تصلّون مع الجنابه و الحدث و تسوخ أقدامكم في الرمل، فأمطر عليهم حتى اغتسلوا من الجنابه و تطهّروا من الحدث، و تلبّدت به أرضهم و أوحلت أرض عدوّهم».

ص: ٤٠٢

ووجه التأييد واضح، حيث طبق في الرواية رجز الشيطان على الحدث الجنابه ووسع والظماء، ولا يخفى أنه لا يصح إلا على ما ذكرناه وقد تقدم مفصلاً مشبعاً البحث في معنى الشيطان، فراجع.

٤- قال الله تعالى: (مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي) (١)

يظهر من المفسرين أن المراد من الشيطان في الآية إبليس، و أمّا «نزغ» ففي الميزان: «و النزغ هو الدخول في أمر لإفساده، و المراد: و قد أحسن بي من بعد أن أفسد الشيطان بيني و بين إخوتي...» (٢)

و نحوه في المجمع، حيث قال: «من بعد أن أفسد الشيطان» (٣)

و مع ذلك لا- يبعد أن يكون المراد من الشيطان: «الموجود الشرير، أو المفسد، أو الحقد و الحسد». و قد ورد: «أن الحسد شيطان»، و يؤيده: ما روى في أمر يوسف ٧ و أنه كان السبب في كيد إخوه يوسف ٧، و به يشعر قوله تعالى: (يَا بَنِيَّ لَا تَفْضُضْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا). هذا، و يمكن أن يقال: أن ذيل الآية: (إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ) ظاهر في أن المراد من الشيطان هو إبليس.

و فيه: أن المعنى: أنهم يكيدون لك كيداً و يحسدون لك، و كأنه قيل: «لِمَ يحسدونه؟». فيجاب: «أن الشيطان للانسان عدو مبين»، فيوجد في قلب الإخوه الحسد حتى يكيدوا لك كيداً.

فتحصّل: أن الشيطان في صدر الآية - «من بعد أن نزغ الشيطان» - بمعنى الشرير. إلى غير ذلك من الآيات التي يمكن أن يقال: أن الشيطان فيها أطلق على غير إبليس، إلا أن فيما ذكرنا غنى و كفايه.

هذا كله في الاستعمالات القرآنية، و أمّا الروايات فقد كثر استعمال «الشيطان» فيها في الجرثومه المفسده، و هي كثيره: منها: ما رواه المجلسي، عن موسى بن جعفر (ع)

ص: ٤٠٣

١- يوسف ١٠٠.

٢- الميزان ١١/٢٧٢ .

٣- مجمع البيان ٥-٦: آخر ص ٤٠٦ .

أنه سئل عن حدّ الإناء؟ فقال: «حدّه ألاّ تشرب من موضع كسرٍ إن كان به، فإنّه مجلس الشيطان...» (١)

و نقل عن أبي جعفر قال: «و ايتاك و موضع العروه أن تشرب منها، فإنّه مقعد الشيطان، فهذا حدّه» (٢) و نحوه روايه اخرى عن أبي عبدالله: «و لا من كسر إن كان فيه، فإنّه مشرب للشيطان» (٣)

و فى روايه رابعه عن أمير المؤمنين قال: «و لا تشربوا من ثلمه الإناء، و لا من عروته، فإنّ الشيطان يقعد على العروه» (٤)

و فى روايه خامسه: «لا تشرب من موضع إذنه، و لا من موضع كسره، فإنّه مقعد الشيطان» (٥)

و فى روايه سادسه، عن الرضا قال: «خضروا موائدكم بالقل، فإنّه مطرده للشيطان مع التسميه» (٦)

فانّ من الواضح أنّ المراد من الشيطان فى هذه الروايات هى الجراثيم.

و بعد هذا كلّه رأيت مقاله فى المقام للحوماني فى كتابه «دين و تمدن» أحببت نقلها، فإنّه عنون قوله تعالى:

(إِنَّ الدِّينَ اتَّقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) و تكلم حوله بمقدار صفحتين، ثمّ قال: (و ليس الشيطان هنا مقصوراً على إبليس الذى هو من الجنّ، أى العالم الخفى عنّا، و الذى لم يتركز احساسنا على التحسيس منه، و إنّما الشيطان أعمّ من الجنّ و الإنس، و لذلك قال الله تعالى: (شَیْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ)؛ لأنّ وسوسه النفس تأتي من التفكير فى السوء، و هو داخلى، و نطلق عليه

ص: ٤٠٤

١- البحار ٤٧٥/٦٦.

٢- البحار ٤٧٦/٦٦.

٣- البحار ٤٧٥/٦٦.

٤- بحار الأنوار ٤٦٩/٦٦.

٥- بحار الأنوار ٤٧٦/٦٦.

٦- بحار الأنوار ١٩٩/٦٦.

لفظ «الشیطان» الذى هو من الجن، الى أن قال: (و الشیطان فى الدين الاسلامى كتاباً و سنّه يطلق - على ما مرّ - على الجرثومه المرّضه التى تتسبب فى قتل الانسان قبل أن يبلغ أجله، فكما أنّ الشیطان يطلق على كلّ مفسد فى العوالم الخفيه المعبر عنها بالجن، و العوالم الظاهره المعبر عنها بالانس كذلك يطلق على المفسد من عوالم الحيوان المسخّر للانسان، و من هذه العوالم: الجراثيم الحيه التى قد لا- نراها بأعيننا و لكنّها تحت المجهر «المكروسكوب» تظهر كالحیوانات الضخمه، و هذه العوالم تملأ فضاء الانسان و الحيوان، و الضرر الذى ينالنا من شياطين الجنّ و الانس قد لا يزيد على الضرر الذى ينالنا من شياطين هذه الجراثيم) الى أن قال: (و يقول - صلوات الله عليه - فى مقام تطهيرنا من شیطان الجراثيم «من شرب من إناءٍ فلا يتنفس فيه» و يقول: «انّ خلف الأظافر و فى شقوق الآنيه تكمن الشياطين») (1)

فتحصّل من تمام ذلك أنّ الشیطان معناه لغهً بمعنى الشرير، و إطلاق الشیطان على إبليس من باب أنّه من مصاديق الشرير، فعليه يصحّ إطلاقه على الانس الشرير و الجن الشرير و على الشیء المؤذى المفسد الشرير، و منه إطلاقه على الجراثيم، فيكون إطلاق الشیطان على إبليس من باب إطلاق اللفظ المطلق و اراده المقيّد.

بل لك أن تقول:

«إنّ الشیطان قد يطلق و لو مسامحهً على ما ليس برحمانى، و كلّ ما شغل الإنسان عن الرحمان فهو شیطان...».

فعليه يمكن تفسير قوله تعالى: (وَمَا أَنسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ) (2) أى: الاشتغال بامور غير إلهيه، و يأتى منّا بيانه فى تفسير الآيه ان شاء الله.

إذا تحرّر ذلك فلنعد الى ما كنّا فيه من تفسير الآيه الثالثه:

فنقول: أنّ ظاهر قوله تعالى: (وَإِمَّا يُنَسِّبَنَّكَ الشَّيْطَانُ) هو جواز النسيان للنبيّ ٩، بل تسلّط الشیطان عليه ٩، فالإشكال فى الآيه من جهتين:

ص: ٤٠٥

١- دين و تمدین ٤/٣٤٦ - ٣٤٩.

٢- الكهف ٦٣.

الأولى: فى أصل عروض النسيان له ٩.

و الثانية: فى تسلط الشيطان عليه ٩، كما هو ظاهر الآية.

أما الاشكال الأول فاجيب عنه بوجوه:

الوجه الأول:

أن الآية من باب «إياك أعنى و اسمعى يا جاره»، و أن الخطاب و ان كان فى الظاهر متوجّهاً إليه (ص) إلا أن المقصود غيره، كما فى الميزان، و عليه يكون الخطاب فى الآية متوجّهاً الى غير النبى ٩، و أن المراد من قوله تعالى: (إِذَا رَأَيْتَ) و قوله (فَمَأْخُذٌ عَنْهُمْ)، و قوله (وَإِمَّا يُنَسِّبَنَّكَ) و قوله: (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى) كُلُّ هذه الجملات لغير النبى ٩، و أنه ٩ غير مكلف أصلاً بعدم القعود معهم، و الإعراض عنهم، و لا يخفى أن الالتزام به مشكل، و إن التزم به بعض المفسيّرين؛ لأنه من المستبعد أن يجوز له الجلوس معهم حين خوضهم فى القرآن، و إن كان يمكن ذلك من جهه أن الحكمة فى النهى هى أن جلوس المؤمنين فى زمان الخوض يوجب إغواءهم و انحرافهم عن عقائدهم الحقّه، و هذا غير متصوّر فى النبى (ص).

الوجه الثانى:

قال شيخنا الطوسى فى التبيان فى ردّ الجبائى، حيث نسب الى الرافضه - الشيعة - أنهم لا يجوزون على الأنبياء شيئاً من السهو و النسيان: «و هذا ليس بصحيح أيضاً؛ لأننا نقول: إنّما لا يجوز عليهم السهو و النسيان فيما يؤدونه عن الله، و أما غير ذلك فإنه يجوز أن ينسوه أو يسهوا عنه ممّا لم يؤدّ ذلك الى الإخلال بكمال العقل، و كيف لا يجوز عليهم ذلك و هم ينامون و يمرضون و يغشى عليهم، و النوم سهو و ينسون كثيراً من متصرّفاتهم أيضاً و ما جرى لهم فيما مضى من الزمان؟» (١) و نحوه الطبرسى فى المجمع.

ص: ٤٠٦

١- التبيان ٤/١٧٩، ذيل الآية (٦٨) من سورة الأنعام . ط النشر الإسلامى ١١٠-١١١.

قلت: إن هذا الكلام و ان كان يمكن تصحيحه في بعض الآيات كما يأتي بيانه في محلّه ألا أنّه في الآيه مشكل، بل غير صحيح؛ لأنّ الظاهر من الآيه هو أنّ الإنساء من الشيطان، و يلزم أن يكون الشيطان مسلّطاً على النبيّ ٩، و هذا مخالف لقوله تعالى: (إنّ عبادى ليس لك عليهم سلطان).

و على كلّ حالّ الالتزام به أشكل، و إن كان ظاهر كلام الشيخ جوازه أيضاً، و لا يرد الإشكال على ما نفسره في الاشكال الثاني، فانتظر.

الوجه الثالث:

و للفخر الرازى في المقام كلام يعجبني نقله، قال: (و قيل: الخطاب لغيره، أى اذا رأيت - أيها السامع - الذين يخوضون في آياتنا)، ثمّ قال: (و نقل الواحدى: أنّ المشركين كانوا اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله ٩ و القرآن، فشتموا و استهزؤوا، فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غيره) (١).

و هذا المعنى حسن جدّاً، إلّا أنّه ليس في القرآن مثله بأن يكون المخاطب غير النبيّ ٩ بلفظ الخطاب، إلّا أن يكون من باب «إياك أعنى و اسمعى يا جاره»، و قد تقدّم ما فيه، مع أنّ كونها من هذا الباب غير مراد للفخر الرازى.

نعم، قد فسّر كذلك قوله تعالى: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزَكِّكَ) (٢)، إلّا أنّه مع الفارق؛ لأنّه على القول به - كما عليه المشهور بين المفسّرين - فيه عدول من الغائب الى الخطاب، و ليس في المقام كذلك.

أمّا الاشكال الثاني - و هو تسلّط الشيطان على النبيّ ٩ و إنسائه إيّاه ٩ - فحاصله: أنّه كيف يتسلّط الشيطان - أعنى ابليس - على النبيّ ٩ و يوجب النسيان له؟

ص: ٤٠٧

١- تفسير الرازى ١٣/٣٥ .

٢- عبس ٣.

و أجاب فى الميزان عن الاشكالين بقوله: «و الخطاب فى الآيه للنبي ٩، و المقصود غيره من الامم، فقد تقدم فى البحث عن عصمه الانبياء: ما ينفى وقوع هذا النوع من النسيان، و هو نسيان حكم إلهى و مخالفته عملاً، بحيث يمكن الاحتجاج بفعله على غيره و التمسك به نفسه عنهم:» (١)، ثم أيدته بالآيه التالیه بما يطول بنا نقله و النقد عليه، إن شئت فراجع تمام كلامه.

قلت: و كلامه هذا و إن كان حسناً فى نفسه فى بعض المقامات إلا أنه فى الآيه مشكل جداً؛ لأنه - كما تقدم - يلزم أن لا يكون النبي ٩ مكلفاً بترك مجالستهم، و هذا بعيد كما لا يخفى.

نعم، لو قيل بما قاله الشيخ الطوسى و الطبرسى من جواز النسيان عليهم فى غير التبليغ كما تقدم نقله آنفاً، و من جواز تسلط الشيطان عليهم باشتغال فكرهم بامور الدنيا يندفع الاشكال بحذافيره، إلا أن هذا مشكل جداً بل غير جائز؛ لقوله تعالى: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) (٢)

و اذا تقرّر ذلك نقول: أمّا الإشكال الأوّل فقد أشرنا الى ما قيل فيه، و سيأتى تحقيقه فى آخر البحث.

و أمّا الاشكال الثانى فنقول فيه: أنّ الشيطان - كما تقدم - ليس اسماً لإبليس، بل معناه هو الشرير، فانطباقه عليه فى الآيه غير ظاهر؛ لإمكان أن يراد منه فى المقام الأمر الدنيوى الذى يشغل الفكر فيوجب النسيان.

و بعبارة اخرى ربما يوجب اعتوار الامر الدنيوى و تراكمه على القلب و إشتغاله بها، عروض النسيان و هذه الأمور فى مقابل الامر المعنوى ربما تعدّ شراً كما لا يخفى، و يؤيد ذلك أنّ النسيان و السهو غالباً ليسا من إبليس، بل لهما علل و عوامل خاصه تعرض على النوع البشرى، و انت اذا تأملت فى موجبات النسيان و ما يقع فى الخارج منه و أنّه تارة يحصل بسبب المرض و اخرى بالهم و ضعف المزاج، و ثالثه بالاشتغال بالامر

ص: ٤٠٨

١- الميزان ٧/١٤٠.

٢- الحجر ٤٠.

الدنيوى، و رابعه بعدم التوجه و الغفله، تعلم أنّ نسبه النسيان الى الشيطان أنّما هو لإشتغال النفس بالامور الدنيويه فيكون المراد حينئذٍ من الشيطان الامر الدنيوى الذى لا خير فيه للاخره بل هو شرّ فى الحقيقه، هذا تمام الكلام حول الآيه الثالثه و الحمد لله.

ص: ٤٠٩

قوله تعالى: (وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ) (١)

في تفسير الآيه وجهان:

أحدهما: أن يكون مرجع الضمير في «فأنساه» يوسف ٧، فيكون المعنى: قال يوسف للفتى الذى علم يوسف أنه ناج و متخلص من السجن: اذكر عند سيدك بأنى محبوس ظلماً، فأنسى الشيطان يوسف ذكر الله تعالى فى تلك الحال حتى استغاث بمخلوق، فلبث فى السجن بضع سنين، أى سبع سنين، و هو ظاهر كلام الطبرسى، ثم قال: «روى ذلك عن على بن الحسين و أبى عبد الله» (٢)

و ثانيهما: أن يكون مرجع الضمير «الساقى»، فيكون المعنى: فأنسى الشيطان الساقى ذكر يوسف عند الملك، فلم يذكره حتى لبث فى السجن، و نسبه الطبرسى الى (قيل) مشعراً بالتضعيف، و مع ذلك اختاره أكثر المفسرين كالآلوسى و العلامة (٣)

و يؤيد الوجه الأول: ظهور لفظ «الرب» فى الله تبارك و تعالى؛ لأنه بالقول على الوجه الثانى نحتاج الى توجيه و تقدير، بأن يقال: إن المراد من الرب هو الملك، و إن لفظ «يوسف» و «عند» محذوفان.

و قال فى المجمع: «و على هذا فتقديره: فأنساه الشيطان ذكر يوسف عند ربّه» (٤)

و يؤيد الوجه الثانى: قوله تعالى: (وَ اذْكُرْ بَعْدَ أُمَّهٖ)، حيث انه يصلح أن يكون قرينه على أن الناسى هو الساقى؛ لمكان تذكّره بعد مدّه.

ص: ٤١٠

١- يوسف ٤٢.

٢- مجمع البيان ٥-٦: ٣٥٩.

٣- روح المعانى ١٢/٢٢٢ الميزان ١١/١٩٩.

٤- مجمع البيان ٥-٦: ٣٥٩.

و الحاصل: أنّ الآيه بما أنّها ليست ظاهره في واحد من المعنيين فلا حاجه الى التجسّم في الجواب عنها.

و بعباره اخرى: لعدم ظهور الآيه في نسيان يوسف لا- حاجه إلى الجواب عن الآيه و البحث حولها، ثم لو فرض ظهورها في المعنى الأوّل - كما هو الظاهر من المجمع، و يؤيّدّه جملة من الأخبار - يكون حالها حال الآيه السابقه من دلالتها على جواز النسيان في غير الامور المتعلقة بتبليغ الأحكام.

و المتحصّل: أنّ الآيه على الوجه الأوّل إنّما تدلّ على جواز النسيان في الامور العاديه فقط.

ص: ٤١١

قوله تعالى: (فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا) (١)

الضمير في «بلغا» يرجع إلى موسى و فتاه المذكورين في الآيه السابقه، و هي: (إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقْبًا)، فمعنى الآيتين: أن موسى بن عمران قال لصاحبه الذى كان يخدمه و هو يوشع بن نون: «لا أبرح و لا أزال أمضى و أمشى حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ - بحر فارس و بحر الروم - أو أمضى حُقْبًا، أى: دهرًا، أو سبعين سنه، أو ثمانين، كما فى المجمع».

و اعلم أنه اختلف فى شخص موسى، و هل هو موسى بن عمران، أو أنه موسى آخر، و هو موسى بن ميثاء؟ و كان من أنبياء بنى اسرائيل، إلما أن الظاهر و عليه جمهور المفسرين هو موسى بن عمران؛ لأن موسى فى القرآن هو موسى بن عمران، فعليه إطلاق موسى و إرادته غيره بعيد.

و كذا اختلف فى محلّ مجمع البحرين، و هل إنه واقع فى الشام أو واقع فى آذربايجان، أو بلاد فارس. و حيث لا فائده فى تعيين ذلك، و كذا فى تعيين موسى أعرضنا عن التحقيق حولهما.

و المراد من الفتى: هو يوشع بن نون، و كان ابن أخت موسى على ما هو المشهور، و كان وصيًا لموسى ٧، و نبياً من أنبياء بنى اسرائيل، و الآيات تحكى عن قصه نقلها المفسرون تفصيلاً، و ان شئت راجع المجمع.

و اجمال القصه: أن الله أمر موسى أن يسافر فى جانب البحر - مجمع البحرين - فيلقى عبداً هناك من عباده تعالى، و المشهور أنه الخضر، و جعل للثور عليه علامه، و

هى إحياء الحوت فى محلّ لقائه، فىكون معنى الآية: فلما بلغ موسى و يوشع مجمع البحرين نسيا حوتهما، و اتّخذ الحوت سبيله فى البحر سرباً و مسلماً يذهب فيه، و لا يخفى أنّ ظاهر قوله تعالى حكاية عن موسى ٧: (آتِنَا غَدَاءَنَا) أنّ طعامهم هذا هو الحوت، و كان مشوياً معداً للأكل، و كان يوشع قد جعله فى مكتله ليرزقه عند جوعهما. و يظهر من الآيات أنّ موسى ٧ قد أوصى يوشع بالمحافظة عليه و عدم تركه فى محلّ ما، و حيث إنّ إحياءه و دخوله الماء و أخذه مسلماً فيه كانت لموسى علامة بأنّ العبد الذى امر بلقائه فى مجمع البحرين يكون فى ذلك المحلّ، فكان لا بدّ لموسى من أن يتفقد الحوت و يسأل عن حاله، فعليه يكون معنى قوله تعالى: (نَسِيَا حُوتَهُمَا) هو: أنّ موسى نسى أن يسأل عن الحوت، أصرحاً حيّاً أم هو باقٍ على حاله؟ و نسى كذلك يوشع أن يذكر موسى ما وقع من عجب أمر الحوت من صيرورته حيّاً و دخوله فى الماء.

إذا تقرّر ذلك أقول: إنّ ظاهر الآية أنّ موسى و يوشع النبىّ عرض لهما النسيان، إلّا أنّه قد يقال: إنّ النسيان هنا بمعنى الترك، و هو الظاهر من المجمع، حيث قال فى تفسير (نَسِيَا حُوتَهُمَا): أى تركاه (١).

فىكون المراد: أنّهما إذا بلغا مجمع البحرين تركا حوتهما بالقرب من البحر بلا اهتمام لذلك، فوقع فى البحر و اتّخذ سبيله فى البحر سرباً، و لا- يخفى أنّه و ان كان يحسن ذلك فى يوشع إلّا أنّه لا- يحسن ذلك فى موسى ٧؛ لأنّه لم يكن محافظاً على الحوت، و لم يكن فى يده و اختياره حتى ينسب الترك إليه.

و قيل أيضاً: إنّ النسيان إنّما هو ليوشع و نسب اليهما مجازاً، كما يقال: «نسى القوم زادهم» اذا نسى المتعهد لحفظه، و لا بأس به، إلّا أنّه خلاف الظاهر، كما لا يخفى.

و على كلّ حالٍ نتيجة الكلام فى الآية: أنّها تدلّ على عروض النسيان على الأنبياء:، حيث إنّ المشهور بل المحقق عند القوم أنّ المراد من الفتى هو يوشع بن نون، و هو نبىّ من أنبياء بنى اسرائيل، كما اعترف به فى الميزان.

ص: ٤١٣

قوله تعالى: (فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصِيبًا * قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا) (١)

و المعنى: أَنَّهُمَا لَمَّا جَاوَزَا فِي سِيرِهِمَا مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ قَالَ مُوسَى لِيُوشَعَ: آتِنَا طَعَامَنَا لِنَأْكُلْهُ، لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصِيبًا، وَ أَجَابَ يُوشَعَ: عِنْدَمَا أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ وَ اسْتَرَحْنَا هُنَاكَ أَتَى نَسِيتُ الْحُوتَ وَ تَرَكْتَ الْإِهْتِمَامَ بِهِ، وَ مَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ، وَ هُوَ أَوْجِبَ نَسْيَانَ الْحُوتِ، وَ عَدَمَ مَرَاعَاتِهِ ذَلِكَ حَتَّى وَقَعَ فِي الْمَاءِ وَ اتَّخَذَ فِي الْبَحْرِ سَبِيلَهُ عَجَبًا، بِأَنْ صَارَ حَيًّا وَ سَبَحَ فِيهِ وَ غَاصَّ. وَ فِي الْآيَةِ قَدْ تَكَرَّرَ النِّسْيَانُ وَ نَسَبَ إِلَى يُوشَعَ أَوَّلًا بِأَنَّهُ نَسِيَ الْحُوتَ، فَالْمَعْنَى أَنَّهُ نَسِيَ مَرَاعَاتِهِ، ثُمَّ نَسَبَ ذَلِكَ النِّسْيَانَ إِلَى الشَّيْطَانِ وَ أَنَّهُ كَانَ مِنْهُ، فَالْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى عَرُوضِ النِّسْيَانِ لِلنَّبِيِّ، وَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَتَسَلَّطَ الشَّيْطَانُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَ يُوَقِّعُهُمْ فِي النِّسْيَانِ، فَالْآيَةُ إِذْنٌ صَرِيحٌ فِي عَرُوضِ النِّسْيَانِ لِيُوشَعَ النَّبِيِّ، وَ أَنَّ هَذَا النِّسْيَانَ كَانَ مِنْ تَسَلُّطِ الشَّيْطَانِ، وَ لَا يَخْفَى أَنَّهُ مُشْكَلٌ لِأَبَدٍ مِنَ التَّوْجِيهِ.

أَلَّا أَنَّهُ قَدْ قُلْنَا: إِنَّهُ مِنَ الْمُمْكِنِ حَمَلَ الشَّيْطَانُ عَلَى الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ الَّتِي لَا خَيْرَ فِيهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخِرَةِ، وَ حَيْثُ يُدْرِكُ الْمُرَادَ مِنَ الشَّيْطَانِ الْمَوْجِبِ لِلنِّسْيَانِ هُوَ الْإِشْتِغَالُ بِالْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ وَ عَلَيْهِ لَا يَرُدُّ إِشْكَالُ تَسَلُّطِ الشَّيْطَانِ عَلَيْهِ. وَ أَمَّا النِّسْيَانُ فَقَدْ تَقَدَّمَ عَنِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ وَ غَيْرِهِ: أَنَّ الْمَمْنُوعَ مِنْهُ هُوَ عَرُوضُ النِّسْيَانِ فِي تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ دُونَ غَيْرِهِ.

قال العلامة في المقام: «و لا ضمير في نسبه الفتى نسيانه الى تصرف من الشيطان، بناءً على أنه كان يوشع بن نون النبي و الأنبياء في عصمه إلهية من الشيطان؛ لأنهم معصومون مما يرجع الى المعصية

، و أمّا مطلق إيذاء الشيطان فيما لا- يرجع الى معصيه فلا دليل يمنعه، قال تعالى: (وَإِذْ كُنَّا نَعْبُدُنَا أَئْيُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) (١) (٢)

قلت: ظاهر كلامه هنا هو جواز النسيان للأنبيا، و جواز تسلط الشيطان عليهم، و الحال أنه قال بخلافه في سورة يوسف، حيث قال في ذيل قوله تعالى: (فَأَنسَأَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ): (الضميران راجعان إلى «الذي» أي: فأنسا الشيطان صاحبه الناجي أن يذكره لربّه أو عند ربّه...)، الى أن قال: (و أمّا ارجاع الضميرين الى يوسف حتّى يفيد أنّ الشيطان أنسى يوسف ذكر الله سبحانه فتعلق بذيل غيره في نجاته من السجن... فممّا يخالف نصّ الكتاب، فإنه سبحانه نصّ على كونه من المخلصين، و نصّ على أنّ المخلصين لا سبيل للشيطان اليهم) (٣)

و أمّا قوله في تسلط الشيطان بالإيذاء: «فلا دليل يمنعه...» فهو أيضاً غير وجيه، و قد تقدّم بيانه.

بقي في الآيه شىء لا بأس بالتعرّض إليه، و هو: أنه على ما فسّرنا به الآيه تدلّ الآيه على صيروره الحوت حيّاً، إلّا أنّ العلامة بعد تفسيرها أولاً بمثل ما فسّرناه قال: (و اعلم أنّ الآيات غير صريحه في حياه الحوت بعد ما كان ميّتاً، بل ظاهر قوله: (نسيا حوتهما)، و كذا قوله: «نسيت الحوت» أن يكونا وضعاه في مكانٍ من الصخره مشرفٍ على البحر فيسقط في البحر، أو يأخذه البحر بمدّ و نحوه، فيغيب فيه فيغور في أعماقه بنحو عجيب كالدخول في السرب، و يؤيّد: ما في بعض الروايات: أنّ العلامة كانت هي افتقاد الحوت، لا حياته) (٤)

قلت: إنّ الآيات ظاهره في حياته؛ لمكان قوله: «اتخذ» في موردين؛ لأنّ «اتخذ» ظاهر في ذلك؛ لعدم صدق لفظ «اتخذ» في الحوت الميت إلّا مجازاً، و يؤيّد «الفاء»

ص: ٤١٥

١- ص ٤١.

٢- الميزان ١٣/٣٦٦.

٣- الميزان ١٢/١٩٩.

٤- الميزان ١٣/٣٦٥.

العاطفه للإِتخاذ على النسيان المعطوف عليه السابق فى الآيه الأولى: (فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ)، و هكذا (عجباً)، لأنَّ وقوعه فى الماء و غوره فيه، لا عجب فيه فلو سقط من الحجر فوق فى الماء و دخل الى أعماقه ليس فيها عجب.

و أمّا استشهاده ببعض الروايات ففيه: أنّ بعض الروايات يدلّ على حياته، و قد نقلها العلماء أيضاً، فالاستشهاد بالروايات المتعارضة غير صحيح.

ص: ٤١٦

قوله تعالى: (قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا) (١)

الآية مرتبطة بما وقع بين موسى و الخضر من المشاركة، و أنه شرط على موسى عدم سؤاله منه حتى يحدث له منه ذكراً، ففي البين خرق الخضر السفينه، قال له موسى: (أَخْرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ)، (قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَبِيحَ مَعِيَ صَبْرًا)، (قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ)

فظاهر الآية أنّ موسى اعتذر عن سؤاله بأنه نسي شرطه، و وعده بعدم سؤاله، و قال: (لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ)، و أنّ النسيان لا يكون له مؤاخذه، فلا يصغى إلى ما قيل: «إنّ النسيان في المقام بمعنى الترك»؛ لأنه على هذا لا وجه للاعتذار، و يظهر وجهه بأدنى تأمل، و يؤيده، بل يدلّ عليه قوله: (وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا)، فإنّ الإرهاق هو التكليف، فالمعنى: لا تكلفني بأمر شاق؛ لأنّ المؤاخذه مع النسيان أمر شاقّ دون غيره.

و لعلّه لذلك لم يفسّر أكثر المفسرين النسيان في المقام بالترك، مع تفسيرهم بالترك في موارد أخر.

و هذا هو العلماءه في الميزان و الطبرسي في المجمع، حيث فسّرا «نسييت» بالنسيان دون تركت، فالآية من الآيات الظاهره في عروض النسيان على الأنبياء:.

ص: ٤١٧

قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) (١)

قيل: إنَّ المراد من قوله: «فَنَسَى»: النسيان الذي هو السهو، لا الترك.

و في المجمع: (قيل: معناه: فَنَسَى من النسيان الذي هو السهو، و لم نجد له عزمًا على الذنب؛ لأنه أخطأ و لم يتعمد، عن ابن زيد و جماعه) (٢)

لَمَّا أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ النسيان في الآيه بمعنى الترك؛ لأنَّ النسيان إنما يتحقق في حاله الغفله، و الحال أَنَّ القرآن صريحٌ في أنه ترك ذلك في حال التوجّه و الالتفات، فانظر الى قوله تعالى: (وَسَوْسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوَاتِحِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ) (٣)، و به فسّر الإمام ٧ كما في تفسير العياشي.

فعلیه يكون معنى قوله: «و لم نجد له عزمًا»: أنه لم يكن لديه عزم على الوفاء بالعهد، فالنتيجه: أن الآيه ليست من الآيات الدالّه على جواز النسيان على الأنبياء:.

ص: ٤١٨

١- طه ١١٥.

٢- مجمع البيان ٧-٨: ٥٢.

٣- الأعراف ٢٠.

قوله تعالى: (سُنُقِرْتُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى) (١)

و ربّما تعدّد هذه الآيه من الآيات التي يستدلّ بها على جواز عروض النسيان عليهم، و قيل في تقريبه وجهان:

الأول: أنّ الاستثناء يفيد جواز عروض النسيان عليه مع مشيئته تعالى، فيصير المعنى: سنقرئك القرآن فلا تنساه إلا أن يشاء الله نسيانك، فإذا شاء تنسى، فالآيه ظاهره في جواز النسيان عليه ٩.

و نقل في البرهان ما يؤيد ذلك و اليك نصّه: (عن سعيد بن ظريف الخفاف قال: قلت لأبي جعفر ٧: ما تقول في من أخذ عنكم علماً فنسيه؟ قال: «لا حجّه عليه، إنّما الحجّه على من سمع منّا حديثاً فأنكره، أو بلغه فلم يؤمن به فكفر، و أمّا النسيان فهو موضوع عنكم، إنّ أول سورة نزلت على رسول الله (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) فنسيها، لم يلزمه حجّه في نسيانه، و لكنّ الله تبارك و تعالى أمضى له ذلك، ثم قال: (سُنُقِرْتُكَ فَلَا تَنْسَى)» (٢)

لكنّ الالتزام بالخبر لا يصحّ من جهات لا تخفى.

و لنا أن نقول: إنّ الاستثناء في المقام ليس كالاستثناء في سائر المقامات حتّى يقال بأنّه يدلّ على جواز النسيان على النبيّ ٩، بل الاستثناء في مقام الانقطاع، و أنّ حفظه ٩ إنّما يكون به تعالى.

و اليه يشير العلامة بقوله: «إلا ما شاء الله...» استثناء مفيد لبقاء قدره الإلهيّ على إطلاقها، و أنّ هذه العطية و هي الإقراء بحيث لا تنسى لا ينقطع عنه سبحانه بالإعطاء

بحيث لا- يقدر بعد على إنسائك بل هو باق على إطلاق قدرته له أن يشاء إنسائك متى شاء و ان كان لا يشاء ذلك فهو نظير الاستثناء الذي في قوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ سُرِعْدُوا فَفِي أَلْبَانِهِمْ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ) هود: ١٠٨ (١)

و هذا الوجه نقله في المجمع عن الفراء، و هو وجه وجيه لا معدل عنه.

التقريب الثاني: أن قوله تعالى: (فَلَا تَنْسَى) ظاهر في أنه ٩ كان ينسى، أو كان يخاف من أن ينسى، فوعده تعالى بأنه لا ينسى القرآن، فتدل الآية على أنه كان يمكن عروض النسيان له ٩ قبل الآية. ثم إن الآية تدل على عدم نسيانه القرآن فيما بعد، أما عدم نسيانه غيره فلا، بل تشعر على جواز نسيانه ٩، فلا دلالة فيها على عدم نسيانه ٩ غير القرآن لو لم تكن مشعرة بتحقق النسيان في غيره.

و في المجمع: (قال ابن عباس: كان النبي ٩ إذا نزل عليه جبرائيل ٧ بالوحي يقرؤه مخافه أن ينساه، فكان لا يفرغ جبرائيل ٧ من آخر الوحي حتى يتكلم هو بأوله، فلما نزلت هذه الآية لم ينس بعد ذلك شيئاً) (٢)

نتيجة البحث: أن الآية - أعني (فَلَا تَنْسَى) مشعرة بجواز النسيان له ٩، و العلامة في آخر البحث مال الى ذلك، حيث قال: (و الآية بسياقها لا تخلو من تأييد؛ لما قيل: إنه ٩ كان إذا نزل عليه جبرائيل بالوحي يقرؤه مخافه أن ينساه، فكان لا يفرغ جبرائيل من آخر الوحي حتى يتكلم هو بأوله، فلما نزلت هذه الآية لم ينس بعده شيئاً)، و قال: (و يقرب من الاعتبار أن تكون هذه الآية، أعني قوله: (سَيُنْفِرَنَّكَ فَلَا تَنْسَى) - نازله أولاً، ثم قوله: (لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (٣)

ص: ٤٢٠

١- الميزان ٢٠/٣٩٠.

٢- مجمع البيان ٩-١٠: ٧٢٠.

٣- القيامة ١٦ إلى ١٩.

ثم قوله: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) (١)

أقول: يرد عليه:

أولاً: أن كلامه هذا يغير صدر كلامه من عدم نسيانه ٩.

و ثانياً: أن العلامة قد أصرّ في موارد في كتابه أن النبي ٩ كان عالماً بالقرآن كله قبل الوحي التدريجي، وقد حمل آيه التعجيل و التحريك على قراءته ٩ قبل قراءه جبرائيل، و كلامه هذا يغير ما كتبه في موارد من كتابه، و قد حقّقناه في كتابنا «دروس حول نزول القرآن»، و في تفسير سورة القيامة، و كان كلامه هذا عدولاً عمّا أصرّ عليه، أو غفل عمّا كتبه، فعلى أىّ تقدير كلامه هذا أخيراً جيّد جداً.

ص: ٤٢١

١- . طه ١١٤ - راجع الميزان ٢٠٠٢/٢٦٦-٢٦٧.

قوله تعالى: (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (١)

النسخ معروف، و البحث فيه خارج عن محور بحثنا هذا، فنتكلم حول قوله تعالى: (أَوْ نُنسِهَا)، و المشهور في قراءته أنه «بضم النون الأولى و سكون النون الثانيه و كسر السين» من الإنساء، بمعنى الإذهاب عن العلم و الذكر، و البحث و التحقيق حول هذا يوجب الملل، و لذا أقتصر في المقام على بعض الأقوال:

قال في الميزان: (و هو كلام مطلق، أو عام غير مختص برسول الله ٩، بل غير شامل له أصلاً لقوله تعالى: (سُقِّرْتُكَ فَلَا تَنْسِي إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ)) (٢) و هي آية مكيه و آية النسخ مدنيه، فلا يجوز عليه ٩ النسيان بعد قوله تعالى: (فَلَا تَنْسِي).

و يلاحظ عليه:

أولاً: أن هذه الآية لا تخالف قوله تعالى: (فَلَا تَنْسِي)؛ لأن الإنساء غير النسيان، فلا بعد أن ينسى الله تعالى بعد أن وعده ٩ بعدم نسيانه، فعليه لا غرو أن ينسى الله تعالى و يذهب عن ذاكره النبي ٩ آية لمصلحه كما في النسخ.

و ثانياً: أن ما قاله من عدم شموله النبي ٩ ينتج أن يكون الناسى غير النبي ٩، يعنى الامه، فعليه تكون نتيجة الكلام: تحريف القرآن و لو بنسيان الأمه، و الله سبحانه يقول: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (٣)، مع أنه لا يقول به العلامه أيضاً. و أمّا حمل الإنساء على الترك فهو في المقام غير صحيح، ألما أن يفسر بالأمر على الترك، فيكون معنى الإنساء هو النسخ قرآناً أو حكماً.

ص: ٤٢٢

١- البقره ١٠٦.

٢- الميزان ١/٢٥٣.

٣- الحجر ٩

و بعد هذا نقول: انّ الآيه لا تدلّ على تحقّق الإنساء فى الخارج؛ لأنّ مرجع الكلام إلى أنّه لو نسخنا أو أنسنا آيه نأت بخير منها، و أمّا أنّه أنسى آيه فلا تدلّ الآيه عليه، فلا حاجة الى التطويل.

و اذا تحرّر ذلك و وقفت على مقدار دلالة الآيات فلا بأس بالإشاره إلى ما قيل أو يمكن أن يقال فى المقام، و لا يخفى أنّ المسأله معنونه فى كتب القوم قديماً و حديثاً، و لعلّ أول من تعرّض لذلك شيخنا الصدوق فى الفقيه، و شيخه على ما يأتى منّا الإشاره اليه، و عارضه المفيد شديداً، فحرى بنا أن نحزّر محلّ البحث و ننقل كلامهم حتى يتّضح حال المسأله.

ص: ٤٢٣

قال الصدوق في سهو النبي ٩ في صلاته: روى الحسن بن محبوب، عن الرباطي، عن سعيد الأعرج قال: سمعت أبا عبد الله ٧ يقول: «إن الله تبارك و تعالي أنام رسول الله ٩ عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلّي الركعتين اللتين قبل الفجر، ثم صلّي الفجر، وأسهاه ٩ في صلاته، فسلم في ركعتين، ثم وصف ما قاله ذوالشمالين، و أنما فعل ذلك به رحمه لهذه الأمة؛ لئلا يعير الرجل المسلم اذا هو نام عن صلاته أو سها فيها، فيقال: قد أصاب ذلك رسول الله ٩». قال مصنف هذا الكتاب: «إن الغلاء و المفوضه لعنهم الله ينكرون سهو النبي ٩ و يقولون: لو جاز أن يسهو في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ؛ لأن الصلاة عليه فريضه؛ كما أن التبليغ عليه فريضه، وهذا لا يلزمننا، و ذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبي ٩ فيها ما يقع على غيره...» (١)

و أنت ترى صراحه كلامه في جواز السهو في وظائفه ٩ الشرعيه و وقوعه فيها، و أنكر عليه المفيد أشد الإنكار، فإنه قال في جواب السائل عن كلام الصدوق: (أن الذي حكيت عنه ما حكيت مما قد أثبتناه قد تكلف ما ليس من شأنه، فأبدى بذلك عن نقصه في العلم و عجزه، و لو كان ممن وفق لرشده لما تعرّض لما لا يحسنه و لا هو من صناعته، و يهتدى بمعرفته، و لكنّ الهوى مُرد لصاحبه، نعوذ بالله من سلب التوفيق، و نسأله عصمه من الضلال، و نستهديه في سلوك نهج الحقّ و واضح الطريق بمنه)، ثم ردّ الروايات بقوله: (الحديث الذي روته الناصبه و المقلده من الشيعة من أخبار الأحاد التي لا تثمر علماً و لا توجب عملاً) (٢)

قلت: فلقد أساء الأدب بالنسبه الى شيخه الصدوق؛ إن ثبت أن الكتاب من المفيد. و ظاهر كلام المجلسي في البحار ميله إلى أنه منه، فعلى كلّ حال ما نسب إلى المفيد مشحون بسوء الأدب و الجساره بعبارات لا يحتمل أنها منه.

ص: ٤٢٤

١- البحار ١٧/١٢٣، الفقيه ١: ٣٥٩.

٢- من لا يحضره الفقيه: كتاب الصلاة، أحكام السهو .

ثم اعلم: أنه لم يعلم القول بعدم جواز عروض السهو على النبي ٩ من أحد قبل المفيد، و الظاهر من الكليني؛ أيضاً هو موافقته للصدوق؛ لذكره أخبار السهو بلا نقدٍ و رد، و نسب في البحار هذا القول الى ابن الوليد شيخ الصدوق، و أما بعد المفيد فالظاهر أن كلماتهم فيه مختلفة.

فقد صرح السيد في ناصرياته في المسألة (٩٤): أن النبي ٩ سجد للسهو، ثم نقل حديث ذي اليمين و سهو النبي ٩ في صلاته على وجه يظهر منه قبول سهو النبي ٩.

و قال في المسألة (٩٥): «و خبر ذي اليمين الذي تقدم ذكره يدل على أن من سلم ناسياً لا تبطل صلاته؛ لأنه روى أن النبي ٩ سلم في الركعتين الأوليين ساهياً من الظهر و العصر، ثم بنى على صلاته» (١)

و قال في تنزيه الأنبياء في بيان قوله تعالى: (لا تؤاخذني بما نسيت): (النبي إنما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدبه أو في شرعه، أو في أمر يقتضى التنفّر عنه، فأما ما هو خارج عما ذكرنا فلا مانع من النسيان، ألا ترى أنه اذا نسي أو سها في مأكله أو مشربه على وجه لا يستمرّ و لا يتصل فتنسب إلى أنه مغفل أن ذلك غير ممتنع) (٢)

و يظهر من كلمات الشيخ الطوسي و الطبرسي أيضاً جواز السهو و النسيان على النبي.

و قال الطوسي في تفسير قوله تعالى: (وَإِمَّا يُنَسِّنْكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) (٣): (إنما لا نجوز عليهم السهو و النسيان فيما يؤدونه عن الله، فأما غير ذلك فإنه يجوز أن ينسوه أو يسهوا عنه ممّا لم يؤد ذلك الى الاخلال بكمال العقل، و كيف لا يجوز عليهم ذلك و هم ينامون و يمرضون و يغشى عليهم و

ص: ٤٢٥

١- المسائل الناصريّات، كتاب الصلاة، المسألة ٩٤ - ٩٥.

٢- تنزيه الأنبياء ٨٤.

٣- الأنعام ٦٨.

النوم سهو، و ينسون كثيراً من متصرفاتهم أيضاً، و ما جرى لهم فيما مضى من الزمان؟) (١)

فكلامه هذا صريح في جواز السهو عليه في غير التبليغ، فهو بعينه كلام الصدوق، بل أغلظ منه؛ لأن الصدوق إنما يقول بالاسهاء منه تعالى، و يقول الشيخ الطوسي بالسهو كما هو واضح.

و قال في تفسير قوله تعالى: (وَمَا أُنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ) (٢): (و جاز نسيان مثل ذلك مع كمال العقل) (٣)

و فيه تصريح بإنساء الشيطان النبي للمصلحه، ألا أنه يظهر منه في تفسير قوله تعالى: (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا) عدم جواز ذلك، كما صرح في بعض كتبه أيضاً، كالتهديب والاستبصار، فراجع .

و أما شيخنا الطبرسي فقد صرح في موارد من كتابه على جواز ذلك، فقد قال في تفسير قوله تعالى: (وَإِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ) في جواب الجبائي: (و أما النسيان و السهو فلم يجوزوهما فيما يؤدونه عن الله، فأما ما سواه فقد جوزوا عليهم أن ينسوه، أو يسهوا عنه ما لم يؤد ذلك الى اخلال بالعقل) (٤)

و قال في قوله تعالى: (فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ) (٥): (يعنى: أنسى الشيطان يوسف ذكر الله تعالى في ذلك الحال حتى استغاث بمخلوق) (٦)

و على كل حال فإن في دلاله عبارات الشيخ و الطبرسي على جواز السهو على النبي وضوحاً، و ان كان يظهر من بعض كلمات الشيخ، بل الطبرسي أيضاً خلافه .

ص: ٤٢٦

١- التبيان ٤/١٧٩ ط النشر الإسلامى ٦: ١١٠-١١١.

٢- الكهف ٦٤ .

٣- التبيان ٧/٦٨، ط النشر الإسلامى ٨: ٥٩٧.

٤- مجمع البيان ٣-٤: ٤٩٠ .

٥- يوسف ٤٢ .

٦- مجمع البيان ٥-٦: ٣٥٩ .

هذه حال المسألة من المتقدمين، ألا أنه اشتهر بعد شيخنا الطبرسي^ز عدم الجواز، و ان شئت فانظر الى قول المجلسي؛ حتى تقف على الحال، و اليك بعض كلماته. فإنه بعد أن ذكر قول الطبرسي من تجويز ذلك في تفسير قوله تعالى: (و امّا ينسينك الشيطان) قال: «و فيه من الغرابه ما لا يخفى، فأنّا لم نر من أصحابنا من جوّز عليهم مطلقاً في غير التبليغ، و أنّما جوّز هو و الصدوق و شيخه الإسهاء من الله لنوع من المصلحه، و لم أر من صرّح بتجويز السهو الناشئ من الشيطان عليهم»، ثم قال: «فالأصوب حمل الآيه على أنّ الخطاب للنبي^ص ٩ ظاهراً، و المراد غيره» (١).

و يناقش في كلامه أولاً في قوله: «و فيه من الغرابه ما لا يخفى، فأنّا لم نر من أصحابنا من جوّز عليهم...» (٢). بأن المجلسي نفسه نقل بعد هذا عن السيد المرتضى^ز الذي هو من أعيان الشيعة و كبارهم: «أنّ النبي لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدّيه، أو في أمر يقتضى التنفير عنه، فأمرًا فيما هو خارج عن ما ذكرناه فلا مانع من النسيان» (٣)، ثم قال: «و يظهر منه عدم انعقاد الاجماع من الشيعة على نفي مطلق السهو على الأنبياء» (٤).

و قد تقدّم منّا نقل سهوه ٩ في شرعيّاته عن السيد في ناصريّاته، و عن الشيخ في تبيانته، و عن الطبرسي في مجمعه، بل هذا ظاهر من تقدّم على المفيد^ز على ما أشرنا اليه سابقاً، و استظهرناه عن الكليني، فراجع.

فظهر من تمام ذلك: أنّ ما استغربه المجلسي لا يخلو من الغرابه، مع ذهاب جملة من الأعيان اليه، و نقله هو عن المرتضى^ز.

و يناقش ثانياً في قوله: «و لم أر من صرّح بتجويز السهو الناشئ من الشيطان عليهم» بأنّ هذا ظاهر، بل صريح كلام الشيخ و الطبرسي^ز و قد تقدّم منّا نقل كلامهما آنفاً، بل هذا صريح قوله تعالى في قصه موسى مع فتاه: (فَأَنبِي نَسِيْتُ

ص: ٤٢٧

١- بحار الأنوار ١٧/٩٨.

٢- المصدر السابق.

٣- بحار الأنوار ١/١١٩.

٤- بحار الأنوار ١٧/٢٠٩.

الْحُوتَ وَمَا أَنَسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكَرَهُ، و قد تقدّم بيانه في هذا الكتاب، فراجع.

و لم أر من الأصحاب من أوّل الآيه عن ظاهرها على ما راجعت كتب القوم، و قد رأيت بعد هذا قولاً لصاحب الوسائل في كتابه «التنبيه بالمعلوم» يعجبني نقله، و اليك نصّه: (و قوله تعالى: (إِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمِمَّا أَنَسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكَرَهُ) فقد روى المفسّرون المحدّثون أنّ المراد من النسيان في الآيتين الترتك... (1))

و لا يخفى ما فيه من الضعف والفتور؛ لأنّ تفسير النسيان بالترتك في المقام لا يصحّ؛ لأنّه يصير المعنى: جعلني الشيطان تاركاً، و من المسلمّ عدم حسن ذلك إلّا أن يرجع الى وسوسته، و على كلّ حالٍ إنّي لم أفهم لكلامه هذا معنى صحيحاً.

و يناقش ثالثاً في قول المجلسي: «فالأصوب حمل الآيه على أنّ الخطاب للنبيّ ٩ ظاهراً، و المراد غيره» بأنّ هذا - أي اراده غيره مع توجه الخطاب إليه و اختصاص مفهومها له ٩ - مشكل جداً، أو لا يصحّ على ما تقدم تفصيله حينما تعرّضنا لتفسيرها، فعليه لا بدّ من مطالبه جواب آخر.

و قد يقال: إنّ المسلمّ من عدم تسلّط الشيطان على الأنبياء: أنّما هو في ما يوجب الضلال، و أمّا في أمثال ذلك ممّا ليس فيه ضلال كالنسيان أو السهو، أو الوسوسة بما لا يوجب الضلال، كوسوسة أبينا آدم فلا دليل على عدمه، بل الدليل يدلّ على جواز تسلّطه عليهم، كقصّه آدم ٧، و كقصّه أيوب ٧ على ما اعتقده العلّامة، و اختار جواز اضرار الشيطان الأنبياء على ما مرّ نقله عند البحث في قوله تعالى: (أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) (٢)

هذا، و قد احتملنا سابقاً أن يكون المراد من الشيطان في أمثال المقام غير ابليس بحسب الموارد، حيث قلنا: إنّ معنى الشيطان: هو الشرّير، فهو قابل للانطباق على النفس و الانسان الشرور و الحيوان المفسد و الشئ المضرّ، بل قلنا: أنّه من المحتمل أن

ص: ٤٢٨

١- التنبيه بالمعلوم ٢٥ .

٢- الميزان ١٧-٢٠٩ .

يراد منه الأمر غير الرحمانى، فعليه لا بأس من إنساء الشيطان - بهذا المعنى - النبى ٩، كما هو واضح لا يخفى.

الى هنا تحصيل أنّ ما استغربه و تحاشى عنه المجلسى فى المقام غريب.

ثمّ إنّ العلامة المجلسى؛ بعد نقل جملة من أقوال العلماء و كلام مفصّل عن شرح الشفاء قال: (فاذا أحطت خبراً بما تلونا عليك فاعلم: أنّ هذه المسألة فى غاية الاشكال؛ لدلاله كثير من الآيات و الأخبار على صدور السهو عنهم:، نحو قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) (١)، و قوله تعالى: (وَإِذْ كُرِّرْتُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ) (٢)، و قوله تعالى: (فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيًا حُوتَهُمَا) (٣)، و قوله تعالى: (وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ) (٤)، و قوله تعالى: (لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ) (٥)، و قوله تعالى: (فَلَا تَنْسِيْ إِلَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) (٦)، و ما أسلفنا من الأخبار و غيرها واطباق الأصحاب إلّا ما شدّد منهم على عدم السهو عليهم مع دلاله بعض الآيات و الأخبار على عروض النسيان عليهم فى الجملة، و شهاده بعض الدلائل الكلامية و الاصول المبرهنه عليه، مع ما عرفت فى أخبار السهو من الخلل و الاضطراب، و قبول الآيات للتأويل، و الله يهدى الى سواء السبيل) (٧).

ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه هذا هو حصول التردد بعد أن أيقن بعدم جواز النسيان لهم:، و قوله: «فاعلم أنّ هذه المسألة فى غاية الاشكال» أدلّ دليل على التردد، و قد نقل الآيات و الروايات بلا تعرض لوجه تأويل الآيات، و تضعيف الروايات مع كثرتها و استفاضتها، بل تواترها، كما لا يخفى على المتتبع، ولم يشر أيضاً الى آيه

ص: ٤٢٩

١- طه ١١٥.

٢- الكهف ٢٤.

٣- الكهف ٦١.

٤- الكهف ٦٣.

٥- الكهف ٧٣.

٦- الأعلى ٦-٧.

٧- البحار ١٧/١١٨.

تدلّ على عدم عروض النسيان عليهم مع قبوله دلالة بعض الآيات والأخبار عليه في الجملة، ولعله أراد منها قوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)، ولو أراد مثل هذه - كما يظهر من كلامه بعد صفحه - يرد عليه: أنّ السهو لا ينحصر في النطق، بل ربّما يكون في الفعل، كالصلاة، كما لا يخفى. وأمّا شهادته بعض الدلائل الكلاميّة و الاصول المبرهنه فففيه أيضاً ما لا يخفى، وتركت نقلها و نقدها روماً للاختصار.

ثمّ أنّه لا بأس بالتعرّض في المقام بما تعرّض اليه المجلسي من نوم رسول الله ٩ عن صلاته من الفجر حتى طلعت الشمس، و البحث حوله و ان كان طويل الذيل، إلّا أنّه اشير اليه اجمالاً؛ لارتباطه بالمقام.

فقول: إنّ المجلسي ذكر في سهو النبي سبع عشره روايه، و جعل السابعه عشره روايه الحسن بن محبوب، عن الرباطي، عن سعيد الأعرج، قال: سمعت أبا عبد الله ٧ يقول: «إنّ الله تبارك و تعالى أنام رسول الله عن صلاه الفجر حتّى طلعت الشمس، ثمّ قام فبدأ فصلى الركعتين اللتين قبل الفجر، ثمّ صلى الفجر و أسهاه في صلاته، فسلم في الركعتين، ثمّ وصف ما قاله ذوالشمالين، و أنّما فعل ذلك به رحمه لهذه الأئمّه؛ لئلا يعتبر الرجل المسلم اذا هو نام عن صلاته أو سها فيها فيقال: قد أصاب ذلك رسول الله ٩».

أقول: قال الشهيد في الذكرى: روى زراره في الصحيح، عن أبي جعفر ٧، قال: «قال رسول الله ٩: اذا دخل وقت صلاه مكتوبه فلا- صلاه نافله حتّى يبدأ بالمكتوبه، قال: فقدمت الكوفه فأخبرت الحكم بن عتيبه و أصحابه، فقبلوا ذلك منّي»، فلمّا كان في القابل لقيت أبا جعفر ٧ فحدّثني أنّ رسول الله ٩ عزّس (١) في بعض أسفاره، و قال: من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله، أخذ بنفسى الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول ٩: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفله، و قال: يا بلال، أذن، فأذن،

ص: ٤٣٠

١- عزّس القوم: نزلوا من السفر للاستراحه.

فصلّى رسول الله ركعتى الفجر، و أمر أصحابه فصلّوا ركعتى الفجر، ثمّ قام فصلّى بهم الصبح، ثمّ قال: من نسى شيئاً من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، فإنّ الله عزّوجلّ يقول: (و أقم الصلاة لذكري) قال زراره: فحملت الحديث إلى الحكم و أصحابه، فقال نقضت حديثك الأوّل، فقدمت على أبى جعفر ٧ فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زراره، ألا أخبرتهم أنّه قد فات الوقتان جميعاً، و أنّ ذلك كان قضاءً من رسول الله ٩.

ثمّ قال الشهيد: و لم أقف على رادّ لهذا الخبر من حيث توهم القدح فى العصمه (١)

و بعد صفحات نقل المجلسى كلاماً طويلاً عن القاضى عياض فى كتابه «الشفاء» ما يطول بنا الكلام فيه و يخرج البحث عن محوره، و نقل فى آخره قصّه رسول الله و تعريسه و نومه ٩ عن الصلاة فى الفجر، ثمّ قال: «و لم أر من قدماء الأصحاب من تعرّض لردّها، إلّا شرذمه من المتأخرين ظنّوا أنّه ينافى العصمه التى ادّعوها، و ظنّى أنّ ما ادّعوه لا ينافى هذا، إذ الظاهر أنّ مرادهم العصمه فى حال التكليف و التمييز و القدره و إن كان سهواً، و ان كان قبل النبوه و الامامه، و الّا فظاهر أنّهم: كانوا لا يأتون بالصلاه و الصوم و سائر العبادات فى حال رضاعهم، مع أنّ ترك بعضها من الكبائر»، الى أن قال: «لكن فيه إشكال من جهة ما تقدم من الأخبار و سيأتى أنّ نومه ٩ كان كيقظته، و كان يعلم فى النوم ما يعلم فى اليقظه، فكيف ترك ٩ الصلاه مع علمه بدخول الوقت و خروجه؟! و كيف عوّل على بلال فى ذلك مع أنّه ما كان يحتاج الى ذلك؟! فمن هذه الجهه يمكن التوقّف فى تلك الأخبار مع اشتهاار القصّه بين المخالفين و احتمال صدورها تقيّه...» (٢)

أقول: بالتأمّل فى كلماته صدرّاً و ذيلًا تقف على اضطرابه و ترديده، و ميله تارة الى اليمين، و أخرى إلى الشمال، و توقّفه ثالثاً، و بعد هذا كلّه أجاب عن أخبار

ص: ٤٣١

١- بحار الأنوار ١٧/١٠٦-١٠٧.

٢- البحار ١٧/١٢٠.

نومه ٩ بوجوه أربعه لا يخلو كلها من الضعف و الفتور، واليك نصّه: و يمكن الجواب عن الإشكال بوجوه:

الأوّل: أن تكون تلك الحاله فى غالب منامه ٩، و قد يغلب الله عليه النوم لمصلحه، فلا يدري ما يقع، و يكون فى نومه ذلك كسائر الناس كما يشعر به بعض تلك الأخبار.

الثانى: أن يكون مطّلعاً على ما يقع، لكن لا يكون فى تلك الحاله مكلفاً بإيقاع العبادات، فإنّ معظم تكاليفهم تابع لتكاليف سائر الخلق، فإنّهم كانوا يعلمون كفر المنافقين و نجاسه أكثر الخلق و أكثر الأشياء و ما يقع عليهم و على غيرهم من المصائب و غيرها و لم يكونوا مكلفين بالعمل بهذا العلم.

الثالث: أن يقال: كان مأموراً فى ذلك الوقت من الله تعالى بترك الصلاه لمصلحه مع علمه بدخول الوقت و خروجه.

الرابع: أن يقال: لا ينافى اطلاعه فى النوم على الأمور عدم قدرته على القيام ما لم تزل عنه تلك الحاله، فإنّ الإطلاع من الروح، و النوم من أحوال الجسد.

هذا، و اعتقد بعضهم أنّ مسأله نومه ٩ عن صلاته مرتبطه بمسأله السهو، فكما لا يجوز عليهم: السهو و النسيان لا يجوز عليهم: النوم عن الصلاه، كما يظهر ذلك من شيخنا البهائى و المحقّق الخوئى فى التنقيح (١)، و المجلسى فى البحار، ألاّ أنّه يظهر من شيخنا الشهيد الأوّل خلافه، و أنّه لا ارتباط بينه و بين مسأله السهو، فلذا أنكر مسأله السهو مع قبوله نومه ٩ عن الصلاه. و هذا أيضاً يظهر من كلمات بعض الأعلام، منهم المفيد، فهو و ان كان يظهر فى فصل من كتابه عدم قبوله نومه ٩ عن صلاته، حيث قال: «و الخبر المروى أيضاً فى نوم النبی ٩ عن صلاه الصبح من جنس الخبر عن سهوه فى الصلاه فإنّه من أخبار الآحاد التى لا توجب علماً، و لا عملاً و من عمل عليه فعلى الظنّ يعتمد فى ذلك دون اليقين»، ألاّ أنّه ذكر فى فصل آخر بعده: «و لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء فى أوقات الصلاه حتى يخرج الوقت و يقضوها بعد ذلك،

ص: ٤٣٢

و ليس عليهم في ذلك عيب و لا نقص؛ لأنه ليس ينفك بشر من غلبه النوم؛ و لأنّ النائم لا عيب عليه، و ليس كذلك السهو؛ لأنه نقص عن الكمال في الانسان» (١)

و أنت ترى صراحه كلامه هذا في عدم التلازم بين المسألتين، و يقول بعدم كون النوم الغالب عيباً، فلو ثبت كونه من المفيد؛ مع أنّ بعض عباراته تفوح منه ريح الجعل و التزوير؛ كجسارته على الشيخ الصدوق كمال الجساره - و قد تقدّم نقله - لكان بين كلاميه تهافت و تناقض، و لعلّه كتب فصوله في أزمنه متعدده و جمعوها في كتاب، و إلّا يبعد كتابه مثل ذلك من مثله مع التهافت و التناقض و بينهما أسطر يسيره، فراجع و تأمل.

و على كلّ حال فإنّ روايه النوم مع صحه سندها ان كانت مرتبطه بباب السهو تكون روايات الباب متظافره كثيره تبلغ حدّ التواتر.

هذا تمام المقال حول كلام المجلسي، و إنّما أطلنا الكلام في بيان نظره لما فيه من الاضطراب و الاختلال، و ليس هذا إلّا من جهه كثره باعه و اطلاعه على الأقوال و الأحاديث. فلنرجع إلى نقل بقيه الآراء، فأقول و ممّن صرح بجواز النسيان إجمالاً في بعض الموارد: الشيخ أبو الفتوح الرازي (٢)، و هذا هو الظاهر من المظفر في دلائل الصدق، حيث قال: «أقول: لا ريب في عصمه الأنبياء عن السهو في العباده لأمر» (٣)

و أنت ترى أنّ كلامه ظاهر، بل صريح في أنّ محلّ النقض و الإبرام هو النسيان المتعلّق بالعباده، فحينئذ يكون مفهوم كلامه هو جواز السهو في أموره الشخصيه؛ لكونها مورد ريب و إشكال (٤)

و أمّا العلّامه الطباطبائي فكلماته في الميزان مختلفه، و إن كان يظهر من أكثرها جواز السهو عليهم: على وجوه شتى يأتي بيانها، فقد يظهر من بعض كلماته جوازه

ص: ٤٣٣

١- بحار الأنوار ١٧/١٢٧.

٢- . روح الجنان ٤/٤٥٢.

٣- دلائل الصدق ١/٣٨١.

٤- دلائل الصدق.

عليهم: مطلقاً، حيث قال: «لأنهم معصومون ممّا يرجع إلى معصيه، و أمّا مطلق إيذاء الشيطان فيما لا يرجع إلى معصيه فلا دليل يمنع» (١).

و لا يخفى أنّ هذه العبارة صريحة في جواز عروض النسيان للأنبياء: مطلقاً في غير المعصيه.

و يقرب من ذلك قوله في ردّ قول الزمخشري: (و فيه: أنّ الذي يخصّ الأنبياء و أهل العصمه أنّهم لمكان عصمتهم في أمن من تأثير الشيطان في نفوسهم بالوسوسه، و أمّا تأثيره في أبدانهم و سائر ما ينسب إليهم بإيذاء و إتعاب أو نحو ذلك من غير إضلال فلا دليل يدلّ على امتناعه، و قد حكى سبحانه عن فتى موسى و هو يوشع بن نون النبيّ ٧: (فَإِنِّي نَسِيْتُ الْخُوتَ وَمَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ)، و هذا هو الظاهر من بيانه في تفسير قوله تعالى: (وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيْتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا)، حيث قال: و المعنى: و ارج أن يهديك ربك الى أمر هو أقرب رشداً من النسيان) (٢).

و يظهر من بعض كلماته جوازه عليهم في غير الأحكام الإلهيه، قال في تفسير قوله تعالى: (وَإِنَّمَا يُنَسِّئُكَ الشَّيْطَانُ) (٣): «فقد تقدّم في البحث عن عصمه الأنبياء ما ينفي وقوع هذا النوع من النسيان، و هو نسيان حكم إلهي و مخالفته عملاً» (٤) و يظهر من قوله في تفسير قوله تعالى: (إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا): أنّهم معصومون من النسيان مطلقاً، حيث قال: «و النبيّ ٩ و إن كان معصوماً من الخطأ و النسيان لكنّه إنّما يعتصم بعصمه الله، و يصاب به تعالى» (٥).

هذا كلّ ما قيل في نسيان الأنبياء: و سير المسأله إجمالاً، و علم أنّه ليس الأمر كما هو المعروف بينهم من أنّ عدم جواز النسيان عليهم كان مشهوراً بين الإماميه، أو

ص: ٤٣٤

١- الميزان ١٣/٣٦٧.

٢- الميزان ١٣/٢٩٤.

٣- الأنعام ٦٨.

٤- الميزان ٧/١٤٤.

٥- الميزان ٢/٤٧٥.

مجمعاً عليه، و أنّ المخالف هو الصدوق و شيخه، بل أشرنا الى أنّ المعروف بينهم إلى زمان المفيد هو ما اختاره الصدوق و شيخه، و نقلناه عن ناصريّات السيد المرتضى و تنزيه الأنبياء، و استظهرناه من أمثال الكليني، و كذا نقلنا عبارات الشيخ الطوسي و الطبرسي في تفسيرهما، و عباره أبي الفتوح الرازي مع كونها صريحه في جواز النسيان عليهم، بل وقوعه، و نقلنا أخيراً عبارات من العلامه، و أكثرها كانت دالّة على الجواز. نعم، كان في كلمات المجلسي اضطراب في المقام، ربّما يظهر منه الميل إلى أحد الطرفين في بعض من عباراته، كما يظهر التوقّف من بعض آخر، كما توقّف أبوه في روضه المتقين، حيث قال: «و الأولى التوقّف في الإسهاء؛ لأنّ الدلائل العقليّه لا تتمّ في نفى الإسهاء، و النقليه الدالّه على علوّ مرتبتهم لا تنافي الإسهاء، و أنّما تنافي السهو...» (١)

و اذا تقرّر ذلك من نقل الأقوال و تضارب الأنظار لا بدّ لحلّ المسأله من بيان مقدّمه، و هي: أنّ أفعال النبيّ ٩ و سهوه فيها تتصوّر على أقسام أربعة:

- ١- سهوه في تبليغ ما يجب عليه من الشريعه و الأحكام، و بيان ما أوحى إليه.
 - ٢- سهوه فيما يجب عليه من وظائفه الشخصيه في شريعته، مثل الصلاه و الصوم و الحجّ و نحوها، مع فرض أنّ سهوه فيها يوجب ترك الوظيفه.
 - ٣- الفرض السابق مع فرض أنّ سهوه فيها لا يوجب ترك الوظيفه، بأن يسهو في شىء منها ثمّ يستدركه قبل فواته.
 - ٤- سهوه في أفعاله و أحواله الشخصيه من مأكله و مشربه و جملة أعماله و تروكه.
- و بعد هذا أقول: أمّا السهو في القسم الأوّل - أعنى السهو في تبليغ ما أوحى إليه - فالظاهر هو عدم جواز ذلك عليهم عقلاً؛ لأنّه مع فرض وقوع السهو في بيان الشريعه لا يبقى للأئمّه وثوق بشريعته و تبليغاته، و لم ينقل على خلافه نقل، و لم أر من صرح بجواز ذلك، و إن كان يظهر من بعض كلمات العلامه جوازه، فانظر إلى قوله: «لأنّهم

ص: ٤٣٥

معصومون ممّا يرجع الى معصيه، أمّا مطلق إيداء الشيطان لا يرجع الى معصيه فلا دليل يمنعه» (١)

وقد تقدّم عن قريب نقل جمله من عباراته، إلّا أنّه لا بدّ من التصرّف فيها و حملها على غير هذا القسم الأوّل؛ لتصريحه عدم جواز ذلك في بعض الموارد من تفسيره، فعلى كلّ حالٍ فالأنسب إخراج هذا القسم من محور البحث، والإيقان بعدم جواز السهو فيه.

أمّا السهو في القسم الثاني منها اعني سهوه من وظائفه الشخصيه في شريعته فالظاهر أيضاً هو عدم جوازه للأنبياء: كما هو ظاهر كلماتهم؛ لأنّ السيّد في تنزيه الأنبياء قال: «النبى ٩ أنّما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدّيه أو في شرعه، أو في أمر يقتضى التنفّر عنه»، والمراد من قوله: «أو في شرعه» هو هذا القسم الثاني، كما لا يخفى.

وقال المظفّر في دلائل الصدق: «لا ريب في عصمه الأنبياء عن السهو في العباده».

و صريح كلامه أنّ عدم جواز السهو عليه في العباده ممّا لا ريب فيه، ولعلّ الوجه في ذلك هو بروز التنفّر عن النبى ٩ مع سهوه في العباده، بل السهو في هذا القسم ممّا يوجب التنفّر في رجال الدين، كما هو واضح لمن خالط المجتمعات و اطّلع على أفكارهم، و لم أر أيضاً من صرّح من المسلمين بجواز ذلك على الانبياء: و ما يوهمه من عبارات بعضهم كالعلّامه في بعض المقامات فلا بدّ من التوجيه على ما تقدّم في القسم الأوّل.

إن قلت: فقد ورد في الصحيح نوم النبى ٩ في التعريس حتّى أن طلعت الشمس و فات عنه ٩ صلاه الفجر.

قلت: نعم، إلّا أنّه ليس من محلّ البحث؛ لاختصاص البحث بالسهو و النسيان، و أمّا النوم فله بحث مستقلّ، كما أشرنا إليه سابقاً، و لا ملازمه بينهما، كما صرّح بذلك المفيد في كتاب نسبه المجلسى إليه، و نقلناه عنه إجمالاً آنفاً و نحوه المجلسى؛ فإنّه بعد نقل نومه ٩ قال: «و لم أر من قدماء الأصحاب من تعرّض لردّها، إلّا شردمه

ص: ٤٣٦

من المتأخرين ظنوا أنه ينافى العصمه التي ادعوها و ظننى أنه لا- ينافى هذا؛ إذ الظاهر أن مرادهم العصمه فى حال التكليف و التمييز و القدره، و إن كان سهواً...» (١)

و منه يعلم أن ما استدلل به على امتناع ذلك سهواً للتفكير، و أنه يوجب النفره لا يأتى فى النوم؛ لعدم النفره مع عدم القدره و التمييز، مع الفرق بين السهو و النوم، كما أشرنا اليه.

و مع ذلك أنكره بعض الأعلام، منهم المحقق الخوئى فى التنقيح (٢)؛ لبعض ما أشرنا إليه، و مع ذلك كله لتحقيقه محل آخر فليطلب من محالّه. و ممّا ذكرنا يظهر حال القسم الثالث، اعنى سهوه وظيفته الشخصيه مع استدراكه حيث يفهم منه عدم جواز هذا القسم ايضاً.

و أمّا القسم الرابع فيظهر من كلمات جملته من الأعلام، على ما تقدّم نقل بعضها و هو جوازه على الأنبياء، كما هو ظاهر كلام السيد فى كتبه، و الشيخ فى تبيانها، و الطبرسى فى مجمعه، و المظفر فى ما نقلناه عنه، و العلّامه فى موارد من ميزانه، بل بعض ما ورد من الروايات هو تحقّق القسم الرابع من أئمتنا الذين هم داخلون فى البحث ملاكاً، فقد ورد غفله الإمام زين العابدين فى الصلاه عن سقوط عباة ته و عدم توجيهه إليه، و نظيره ما ورد من قلع السهم عن رجل مولانا امير المؤمنين ٧، بل لعلّ هذا القسم - أى القسم الرابع - لازم فى جنابهم فى جنبه تعالى؛ لأنهم ربّما يتوجهون الى الملكوت الأعلى و يفنون فيه تعالى، و يغفلون عن كلّ ما سواه ممّا كان من قصدهم فعله أو تركه.

و لا يرد عليه ما قيل: كيف أعطى على ٧ خاتمه للفقير مع انقطاعه عن غيره تعالى؛ لأنّ الإعطاء حينئذ لم يكن من ما سواه تعالى، ثمّ أنه لا يلزم أن يكون الانقطاع كذلك فى تمام عباداتهم، كما أشرنا اليه بقولنا: «لأنهم ربّما يتوجهون إلى الملكوت الأعلى...». فعليه يجوز التوجه فى بعض الأوقات الى سؤال السائل و نحوه.

ص: ٤٣٧

١- بحار الأنوار ١٧/١٢٠.

٢- التنقيح ١١/٣٤٠.

و يمكن أن يقرّر هذا بيان يشمل القسم الثالث أيضاً، فحينئذٍ يحكم بجوازه، إلّا أنّ الظاهر من الأعلام هو عدم قبولهم هذا القسم، بل هذا القسم معركة الآراء بينهم؛ لأنّ تخطئه المفيد الصدوق و شيخه إنّما هي في هذا القسم الثالث، بل كلّ من عنون مسأله سهو النبي ٩ نظره هو هذا القسم، فقد أصرّ بعض المعاصرين كالمحقق التستري في رسالته المختصه بسهو النبي ٩ المطبوعه في آخر كتابه «قاموس الرجال» على جواز هذا القسم، واختاره بعض آخر كما أشرنا اليه آنفاً، و توقّف بعض آخر كالمجلسي الأوّل و الثاني على ما نقلناه عنهما في خلال البحث، و حيث أنّ بيانه و نقضه و إبرامه كانت خارجة عن موضوع الكتاب أعرضنا عن البحث حوله و أوكلناه الى مجال آخر.

هذا ما كتبناه في سالف الزمان، مع ضعف المزاج و اختلال في البال، و ليعذرني اخواني في خروجي عن طور هذه المسأله؛ لأنها من غوامض المسائل، عصمنا الله من زلّه القدم و القلم بحقّ محمد و آله الأطهار:.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

